N.º de Registro: 2090-60.—Depósito Legal: M.2016-1960.

Gráficas Cóndor, S. A.—Sánchez Pacheco, 83.—Madrid-2 2263-66

DISPUTACION XLVIII

LA ACCION

RESUMEN

Después de una breve y densa introducción histórico-sistemática sobre los seis últimos predicamentos, y en especial sobre el carácter peculiar de la acción entre ellos, comienza la disputación, en la que se deben señalar las partes siguientes:

I: Relación de la acción con su principio activo y con su término. Carácter de esta relación (Sec. 1-3).

II: Relación de la acción con el sujeto de inhesión (Sec. 4).

III: Esencia y división de la acción (Sec. 5-6).

SECCIÓN I

Para comprender la relación que la acción puede guardar con el agente (1), es preciso recordar la división de las relaciones que hace Escoto en relaciones que advienen intrínsecamente y relaciones que advienen extrínsecamente (2-3); se ataca la inclusión por parte de Escoto de la acción entre estas últimas (4-7) e incluso la denominación de «extrínsecamente adveniente» (8). Aunque no por ello se ha de llegar a la conclusión de que la acción no incluye una relación, ya que esto está exigido por su función de medio entre el agente y el efecto (9-12). Tampoco, por fin, se admite que la acción sea algo absoluto conjuntamente con una relación (13-14). La solución positiva abarca las siguientes afirmaciones: la acción es la dependencia del efecto respecto de la causa (15-16); la acción implica esencial referencia al agente (17); el agente no queda relacionado por la acción (18-19); la acción es el acto último y el ejercicio de la potencia activa (20).

SECCIÓN II

Considera ahora la relación de la acción con el término. Dividida la acción en transeúnte e inmanente (1), expone las dos opiniones contrapuestas: según la primera, la acción se refiere trascendentalmente a un término (2-4), mientras que, a juicio de la segunda, a la acción no le corresponde el referirse a término alguno, según se desprende del análisis de las acciones inmanentes (5-6). La explicación de Suárez es que a la acción le corresponde tener un término, cosa de todo punto evidente en la acción transeúnte (7). Respecto de la inmanente, rechazado el uso abusivo que hace Herveo de la denominación (8), y concediendo el carácter especial de la dependencia de las acciones inmanentes respecto de los agentes (9-11), resulta

más probable admitir también en las acciones inmanentes sus términos propios, aunque esos términos se identifiquen con los actos (12). Probada largamente esta afirmación (13-15), se concluye que no hay acción sin término (16), demostrándolo (17-19) y respondiendo a las objeciones (20), añadiendo importantes precisiones sobre las acciones inmanentes (21), las acciones instantáneas (22), y sobre la relación en que está la acción con el movimiento y con la pasión (23-24). Concluye la sección con nuevas distinciones respecto de la acción inmanente (25) y respondiendo a otras objeciones (26).

SECCIÓN III

Supuesto que la acción está en relación con el agente y con el término, queda por ver el grado de esencialidad de la relación a cada uno de ellos (1-2). Expuestas las opiniones de quienes creen que la especificación esencial de la acción le viene de la relación al principio activo (3), o la de los que la atribuyen al término (4), o la de los que exigen la relación a ambos para la especificación (5), e incluso la de quienes exigen, además, que se tenga en cuenta el modo peculiar de la acción (6), Suárez defiende que la especificación se ha de tomar del término, considerado según su propio ser de término (7-9), siendo lo más probable que no se pueda hablar de una distinción de acciones sin una distinción de términos (10), recurriendo para la confirmación de esto a la comparación de la acción creativa con la eductiva y a otros ejemplos y pruebas (11-14). Procede luego a responder a los argumentos expuestos en favor de la especificación de las acciones por la dependencia del agente (15-17), y a los que apoyan la especificación por el modo (18-20), haciendo referencia al modo milagroso (21); y vuelve sobre la doctrina de la especificación por la relación al término (22), para concluir con la respuesta a las objeciones (23-26).

SECCIÓN IV

Recordada la división de la acción en transeúnte e inmanente (1), pasa a la proposición de las sentencias diversas. La primera opina que la acción exige estar en el agente (2-5); la segunda cree que mientras las acciones transeúntes están en el paciente, las inmanentes están en el agente (6-9). Suárez, aun haciendo algunas concesiones a esta segunda sentencia (10), defiende que a la razón de acción en cuanto tal no le es esencial inherir en nada (11-13); esto lo exige por razón del término, debiendo inherir en el mismo sujeto que éste (14-15). A continuación responde a los argumentos en defensa de las otras opiniones (16-18).

SECCIÓN V

Propuestas algunas descripciones o definiciones de la acción (1), expone las causas de la misma (2) y sus propiedades (3-4).

SECCIÓN VI

Resumido lo expuesto hasta ahora (1), propone la división de la acción en sustancial y accidental (2), discutiendo el carácter de esta división (3), para acabar afirmando que es análoga (4-6); subdivide la sustancial en aquella que se produce sin sujeto y en la que se produce de un sujeto (7-8). Estudia luego la división en inmanente y transeúnte (9), refiriéndose especialmente a las acciones vitales (10) y discutiendo, por fin, si se dan algunas acciones formalmente inmanentes y virtualmente transeúntes (11-12).

DISPUTACION XLVIII

LA ACCION

1. Sobre los seis últimos géneros de accidentes es muy poco lo que enseñó Aristóteles, tanto en la *Dialéctica* como en la *Metafísica,* puesto que se contentó con enumerarlos únicamente. Es más, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 7, los enumera de tal forma que omite el *hábito* y el *sitio;* y en ese pasaje dice el Comentador en el com. 14: *Pasó por alto los predicamentos del sitio y del hábito a fin de abreviar la exposición, o porque resultan oscuros.* En cambio, por lo que se refiere a los otros cuatro, son muchas las cosas que se pueden tomar de Aristóteles en los libros de la *Física;* en efecto, de la acción y de la pasión trata en el lib. III; del tiempo y del lugar, en el IV. Nosotros aquí tenemos que ocuparnos de ellos de un modo más amplio y abstracto, según lo exige la naturaleza de la metafísica. Y aunque respecto de estos predicamentos suele generalmente tratarse si son algo absoluto o algo relativo, o algo que participe de ambos caracteres, y si son realidades o modos distintos de las otras cosas, sin embargo, estos puntos quedarán mejor explicados en cada uno de estos predicamentos, ya que nuestra opinión es que no hay ninguna razón real común a todos estos predicamentos y a ellos solos, razón respecto de la que puedan plantearse estas cuestiones generales, y es una tarea muy confusa y laboriosa elaborar una disertación común sobre cosas distintas, en cuanto son distintas, sólo por causa de esta denominación extrínseca por la que a estos géneros se los ha calificado como los seis últimos predicamentos.

2. *Por qué se habla primero de la acción.—La acción, un género de ente.—* Ahora bien, por lo que se refiere a la acción, a la que siempre enumera Aristóteles

DISPUTATIO XLVIII

De actione

1. De sex ultimis generibus accidentium perpauca docuit Aristoteles, tam in Dialectica quam in Metaphysica; sola enim eorum numeratione contentus fuit. Immo in V Metaph., c. 7, ita ea numerat, ut habitum et situm omittat; ubi Comm., com. 14, ait: *Tacuit praedicamenta situs et habitus, propter abbreviationem sermonis, vel quia latent.* De aliis vero quatuor multa sumi possunt ex Aristotele in libris Phys.; nam de actione et passione agit in III; de tempore et loco, in IV. Hic vero a nobis tractanda sunt latius et abstractius, prout ratio metaphysica postulat. Et quamvis de his praedicamentis generatim tractari soleat an sint absolutum quid, vel respectivum, aut mixtum ex utroque, et an sint res vel modi distincti a reliquis, tamen haec melius explicabuntur in singulis horum praedicamentorum, quia existimamus nullam esse realem rationem communem his omnibus praedicamentis et illis solis, de qua possint illae communes quaestiones tractari; est autem res valde confusa et operosa de rebus distinctis ut distinctae sunt aliquid communiter disputare propter hanc solam extrinsecam denominationem, qua haec genera dicta sunt sex ultima praedicamenta.

2. *Cur de actione ante alia sermo sit.—Actio unum entis genus.—* Igitur de actione, quam semper Aristoteles primo loco numerat inter haec, multa dicta sunt a nobis in supe-

la primera entre éstos, son muchos los puntos que hemos expuesto en las páginas anteriores al tratar de la causa eficiente. En efecto, siendo la acción la causalidad de la causa eficiente, como dijimos allí, ha sido preciso exponer sobre la acción cuanto fue necesario para comprender la causalidad de dicha causa. Así, pues, de lo que allí se expuso tenemos que aceptar aquí que la acción es algo real contenido en el ámbito del ente y realmente distinto de la cosa que es producida por ella, puntos todos que, habiendo sido suficientemente probados allí, no es preciso repetir aquí, por más que resulte necesario muchas veces el insistir reiteradamente en ellos. Apoyados en esto, damos también por cierto que la acción es algo distinto de los otros predicamentos, excepto de la pasión, de la que nos ocuparemos en la disputación siguiente, al mismo tiempo que de la distinción que hay entre ellas; y excepto también del *cuando*, respecto del que existe una especial dificultad común a todos los predicamentos, a ver cómo se distingue de ellos, dificultad que reservamos para su sitio propio; y excepto asimismo de la relación, punto que se ha de tratar luego, porque necesita cierta explicación. Mas, por lo que se refiere a los demás, es una cuestión clara; porque con la sustancia, con la cantidad y con la cualidad y con el *donde* se compara como con términos suyos, y, en consecuencia, una vez probada la distinción de la acción respecto del término, queda probada la distinción respecto de estos predicamentos; por el contrario, con el hábito y el sitio no tiene semejanza alguna, y mucho menos identidad; y si se los considera en cuanto de algún modo pueden ser producidos mediante la acción, entonces la distinción de la acción respecto de ellos será la misma que la que tiene respecto de los otros términos. Hechos estos presupuestos, nos queda por explicar con mayor claridad la esencia común de la acción y sus causas y principios, y proponer luego sus divisiones, aclarando cada uno de sus miembros, en cuanto lo consientan los límites del objeto de la metafísica.

SECCION I

Si la acción expresa esencialmente una relación al principio activo

1. *Por qué motivo puede surgir la duda.*—El motivo de duda consiste en que la acción parece decir esencialmente la relación al agente, sin la que no se

rioribus, cum de causa efficiente ageremus. Nam cum actio sit causalitas causae efficientis, ut ibi diximus, necessarium fuit de actione dicere quidquid ad intelligendam causalitatem illius causae fuit necessarium. Sumendum ergo hic est ex ibi dictis actionem esse aliquid in rerum natura contentum in latitudine entis et ex natura rei distinctum a re quae per illam fit, quae cum ibi sint satis probata, hic repetere non est necesse, quamquam necessarium saepe erit haec iterum atque iterum inculcare. Ex his etiam supponimus ut certum actionem esse quid distinctum a caeteris praedicamentis, praeterquam a passione, de qua et de distinctione inter illas dicemus disputatione sequenti; et a *quando*, de quo est peculiaris difficultas communis omnibus praedicamentis, quomodo distinguatur ab illis, quam in suum locum reservamus; et a relatione, quod infra tractandum est, quia aliqua declaratione indiget. De caeteris vero res est clara; nam ad substantiam, quantitatem, qualitatem et *ubi* comparatur actio ut[1] ad terminos suos; et ideo, probata distinctione actionis a termino, probata est distinctio ab his praedicamentis; cum habitu vero et situ nullam habet similitudinem, nedum identitatem; quod si illa considerentur quatenus per actionem aliquo modo fieri possunt, erit eadem distinctio actionis ab his, quae est ab aliis terminis. His ergo suppositis, superest ut distinctius explicemus communem essentiam actionis et causas ac principia eius, ac deinde divisiones eius tradamus, singula membra declarando, quantum intra limites obiecti metaphysicae continentur.

SECTIO PRIMA

Utrum actio essentialiter dicat respectum ad principium agendi

1. *Quae ratio dubium possit ingerere.*—Ratio dubitandi est quia actio essentialiter videtur dicere respectum ad agens, sine quo

[1] En otras ediciones, *vel*, en lugar de *ut*. (N. de los EE.)

la puede comprender ni distinguir de la pasión. Mas en contra de esto está el que si la relación constituye un género predicamental especial, no puede ser incluida en la esencia de otro predicamento.

Se explica la división de la relación en relación que adviene extrínsecamente y en la que adviene intrínsecamente

2. *Descripción de ambas relaciones según Escoto.*—En este lugar tenemos que tratar expresamente la opinión de Escoto, quien dividía la relación en la que adviene extrínsecamente y la que adviene intrínsecamente, división que hemos reservado antes para este lugar. Califica como relaciones que advienen intrínsecamente a las que brotan necesariamente, una vez puestos el fundamento y el término; y las llama intrínsecamente advenientes precisamente porque parece como que brotan intrínsecamente puestos el fundamento y el término. Y dice que estos tipos de referencia pueden ser relaciones propias que constituyen el predicamento *ad aliquid*. En cambio, llama relaciones extrínsecamente advenientes a las que no se derivan necesariamente de la posición de un fundamento y de un término, como es el caso de la acción, en el que ahora estamos; en efecto, una vez puestos el fuego y la leña, no brota inmediatamente de modo intrínseco la relación de la acción, porque puede ser que no estén aplicados, o puede estar interpuesto un obstáculo que impida la acción. Es más, incluso puestos todos los requisitos y eliminados todos los impedimentos, cabe la posibilidad de que no se siga la acción, como se ve en el agente dotado de libertad; y hasta en el agente natural podría acaecer esto por potencia absoluta, sólo con que se interrumpa el concurso de Dios. En cambio esto no puede suceder en las relaciones que advienen intrínsecamente, siendo éste el motivo de que las llame a aquéllas con razón relaciones extrínsecamente advenientes, bien sea para distinguirlas de las anteriores, o bien porque, si no brotan intrínsecamente del fundamento, es necesario que le sobrevengan extrínsecamente. Y de estas relaciones nos dice Escoto que ni pertenecen al predicamento *ad aliquid*, ni constituyen un solo predicamento, sino muchos, sin que nos dé razón alguna de este aserto, a no ser únicamente la autoridad de los que han distinguido entre los diez predicamentos.

nec intelligi potest, nec a passione distingui. In contrarium autem est, quia si relatio constituit speciale genus praedicamentale, non potest in essentia alterius praedicamenti includi.

Divisio relationis in extrinsecus et intrinsecus advenientem expenditur

2. *Utriusque relationis descriptio secundum Scotum.*— Hoc loco tractanda nobis ex professo est opinio Scoti distinguentis relationem in extrinsecus et intrinsecus advenientem, quam supra in hunc locum remisimus. Illas relationes vocat intrinsecus advenientes, quae necessario consurgunt positis fundamento et termino; et ideo vocat intrinsecus advenientes, quia quasi intrinsece pullulant positis fundamento et termino. Et hos respectus dicit esse posse proprias relationes, quae constituunt praedicamentum *ad aliquid*. Respectus autem extrinsecus advenientes appellat eos qui non necessario sequuntur ex positione alicuius fundamenti et termini, ut est actio, in qua versamur; nam posito igne et ligno non statim insurgit intrinsece respectus actionis, quia possunt non esse applicata, vel potest esse interiectum obstaculum quod actionem impediat. Immo, etiam positis omnibus requisitis et ablatis omnibus impedimentis, stat non sequi actionem, ut patet in agente libero; et in agente etiam naturali posset id accidere de potentia absoluta, secluso solo Dei concursu. Hoc autem non potest accidere in relationibus intrinsecus advenientibus, et ideo merito vocantur illi respectus extrinsecus advenientes, tum ut a prioribus distinguantur, tum etiam quia si non pullulant intime ex fundamento, necesse est ut illi extrinsecus adveniant. Et de his respectibus ait Scotus nec pertinere ad praedicamentum *ad aliquid*, nec constituere unum aliquod praedicamentum, sed plura; cuius rei nullam reddit rationem, sed solum auctoritatem eorum qui decem praedicamenta distinxerunt. Potest autem reddi,

Puede, empero, darse como razón el que las relaciones anteriores igual que coinciden en el modo de surgir del fundamento y del término, del mismo modo tienen una razón común y unívoca de relación, y no tienen más función que la de relacionar, siendo éste el motivo de que ellas constituyan el predicamento especial de la relación. Por el contrario, las relaciones segundas, del mismo modo que advienen extrínsecamente, así también se comportan de maneras distintas y en orden a funciones diversas; en consecuencia, tienen también una modalidad completamente distinta de las relaciones anteriores y hay también entre ellas géneros distintos, que son primariamente diversos.

3. Trata expresamente esta sentencia Escoto en *In IV*, dist. 13, q. 1, § *Ad cuius autem*, y se refirió a ella en la dist. 6, q. 10, y en *In III*, dist. 11, q. 1. De acuerdo con ella enseña que la acción es una relación que adviene extrínsecamente. Puede ser su fundamento el que la acción expresa una relación real al agente, según demuestra el primer motivo de duda; y no expresa una relación predicamental, según demuestra el segundo motivo de duda; luego expresa una relación de otra naturaleza, la cual está muy bien explicada con la expresión *que adviene extrínsecamente*, según se ha expuesto antes. Ni resultará satisfactorio que alguien diga que la acción expresa una relación según la predicación, porque la acción y la pasión no se distinguen sólo *secundum dici* o según el modo de ser significadas, sino por la misma razón formal significada, y no se distinguen más que en la relación; luego no se trata de una relación sólo *secundum dici*, puesto que, según se afirmó antes, ser una relación *secundum dici* no es ser una relación, sino ser expresada a modo de una relación; por consiguiente, se trata de una relación según el ser. Y se confirma, porque a la razón intrínseca de la acción le pertenece el ser una emanación y causalidad del agente; luego es esencialmente algo intermedio entre el agente y el efecto, que depende de ambos y que establece entre ellos una especie de oposición; ahora bien, esto únicamente le pertenece al concepto de la relación según el ser; luego.

quia priores relationes sicut conveniunt in modo resultandi ex fundamento et termino, ita habent communem quamdam et univocam rationem relationis et non habent aliud munus nisi referre, et ideo illae constituunt speciale praedicamentum relationis. At vero posteriores relationes, sicut adveniunt extrinsecus, ita variis modis et ad varia munera conferuntur; ideoque et habent modum omnino diversum a prioribus relationibus et inter eas sunt etiam varia genera primo diversa.

3. Hanc sententiam ex professo tractat Scot., In IV, dist. 13, q. 1, § *Ad cuius autem*, et eamdem tetigit dist. 6, q. 10, et In III, dist. 11, q. 1. Iuxta quam docet actionem esse quemdam respectum extrinsecus advenientem. Et fundamentum eius esse potest quia actio dicit respectum realem ad agens, ut prima ratio dubitandi ostendit; et non dicit relationem praedicamentalem, ut probat posterior ratio dubitandi: ergo dicit respectum alterius rationis, qui optime declaratur illa voce *extrinsecus advenientis*, ut supra declaratum est. Nec satisfaciet qui dixerit actionem dicere respectum secundum dici, quia actio et passio non tantum distinguuntur secundum dici aut significari, sed in ipsa ratione formali significata; et non distinguuntur nisi in respectu: ergo ille respectus non est tantum secundum dici, quia, ut supra dictum est, esse respectum secundum dici non est esse respectum, sed significari ad modum respectus; est ergo respectus secundum esse. Et confirmatur, nam de intrinseca ratione actionis est ut sit emanatio et causalitas agentis; unde essentialiter est quid medians inter agens et effectum, ab utroque pendens et constituens inter illa veluti oppositionem quamdam; sed hoc solum est de ratione respectus secundum esse; ergo.

Cómo impugnan otros la opinión de Escoto

4. Esta opinión de Escoto la atacan en primer lugar los tomistas por lo que se refiere a aquella división general de las relaciones en las que advienen intrínsecamente y las que advienen extrínsecamente, como puede verse en Herveo, *Quodl.* VII, q. 14; Soncinas, V *Metaph.*, q. 39; y Soto en *Praedic.*, capítulo sobre el «en orden o algo», y en el V *Phys.*, q. 2, a. 2. El principal motivo del ataque está en que si estas relaciones que advienen extrínsecamente son verdaderas relaciones según el ser, como Escoto parece dar por supuesto, convienen esencialmente de modo unívoco en la razón de referencia a otra cosa; en efecto, la sola diferencia en el modo de origen o de producción o resultancia, aunque sea indicio de cierta diversidad esencial, sin embargo no impide, sino que incluso da por supuesto cierto grado de conveniencia común y esencial, la cual es preciso que sea unívoca, ya que en ese caso no se da razón ninguna de analogía; por consiguiente, todas estas relaciones pertenecerán al mismo género y, en consecuencia, al mismo predicamento. Pues tampoco puede darse razón de por qué esas diferencias, siendo esenciales, no son verdaderas diferencias, siendo así que ellas mismas no son relaciones; de lo contrario también podría afirmar alguien que la relación mutua y la no mutua y otras semejantes se distinguen por el predicamento.

5. En esta refutación se presenta en seguida la dificultad de que con una razón similar se probará que las relaciones trascendentales no son verdaderas relaciones según el ser, o no pertenecen al predicamento de la relación, siendo así que hemos demostrado anteriormente que no se puede negar que estas relaciones trascendentales son verdaderas y según el ser. Y ciertamente que si por relaciones que advienen extrínsecamente Escoto no hubiese entendido más que las relaciones trascendentales, no sería cuestión de discutir mucho con él acerca del nombre de «relación que adviene extrínsecamente», aunque habría razón para usarlo con cautela, como explicaré en seguida; porque, por lo que al problema se refiere, no podemos negar las relaciones trascendentales, tanto en las demás cosas, según se ha visto en el desarrollo de la disputación precedente y en el de toda la metafísica,

Quomodo Scoti sententia ab aliis impugnetur

4. Hanc vero Scoti sententiam primum impugnant thomistae quoad illam generalem distinctionem relationum in intrinsecus et extrinsecus advenientes, ut videre licet in Hervaeo, Quodl. VII, q. 14; Soncin., V Metaph., q. 39; et Soto, in Praedic., c. de *ad aliquid*, et V Phys., q. 2, a. 2. Et praecipua ratio impugnationis est quia si isti respectus extrinsecus advenientes sunt veri respectus secundum esse, ut Scotus supponere videtur, essentialiter univoce conveniunt in ratione respectus ad aliud; nam sola differentia in modo originis seu productionis aut resultantiae, quamquam indicet aliquam diversitatem essentialem, non tamen impedit, immo supponit convenientiam aliquam communem et essentialem, quam oportet esse univocam, quia nulla est ibi ratio analogiae; erunt ergo omnes hae relationes eiusdem generis et consequenter eiusdem praedicamenti. Neque enim reddi potest ratio cur illae differentiae, cum essentiales sint, non sint verae differentiae, cum ipsae non sint relationes; alioqui etiam posset quis dicere relationem mutuam et non mutuam et similes distingui praedicamento.

5. In qua impugnatione statim occurrit difficultas, quia simili ratione probabitur relationes transcendentales non esse veros respectus secundum esse, aut pertinere ad praedicamentum relationis, cum tamen in superioribus ostenderimus non posse negari hos respectus transcendentales esse veros et secundum esse. Et quidem, si Scotus per relationes extrinsecus advenientes non intellexisset nisi respectus transcendentales, non esset cum eo multum contendendum de nomine relationis extrinsecus advenientis, etiamsi ab illo merito cavendum sit, ut statim dicam; nam quod ad rem attinet, non possumus negare respectus transcendentales, tum in aliis rebus, ut in discursu praecedentis disputationis et totius metaphysicae visum

como en la acción, según ya demostraré. Ni tiene fuerza alguna contra esto la refutación propuesta, dado que el concepto mismo de relación trascendental es trascendental y se aplica a todos los entes, sobre todo a los creados, afirmación menos sujeta a dudas por lo que se refiere a los entes incompletos e imperfectos; luego con mayor razón un concepto más abstracto, concretamente el de relación en general, en cuanto abstrae de la trascendental y de la predicamental, no puede ser genérico, sino, por así decirlo, supertrascendental. Por consiguiente, se distinguen como primariamente diversas, según se desprende de lo dicho en el predicamento de la relación.

Por qué razón hay que rechazar la opinión expuesta de Escoto

6. Empero si Escoto por la relación que adviene intrínsecamente y la que lo hace extrínsecamente entiende algo más que la relación trascendental y la predicamental, no podemos estar de acuerdo con él, y en ese caso la argumentación expuesta no es de poca eficacia, porque, al no ser la relación extrínsecamente adveniente una relación trascendental, expresará un determinado modo de relaciones, ¿por qué, pues, no va a expresar un género especial de relación real, y que sea común unívocamente y por modo de una naturaleza determinada y esté contenido bajo un género más universal? Además no hay razón de que Escoto limite a los seis últimos predicamentos solos estas relaciones a las que llama extrínsecamente advenientes. Porque la unión, según su sentencia, es una relación que adviene extrínsecamente y, sin embargo, no está en alguno de los seis predicamentos, sino que se reduce al predicamento de aquella forma que se une, según queda demostrado antes. Y si dice por ventura que todos estos predicamentos expresan o incluyen esta relación, pero que, por el contrario, no toda relación que adviene extrínsecamente pertenece a los seis últimos predicamentos, en primer lugar hubiese sido menester dar razón de esto. En segundo lugar podría decir con más facilidad que estos predicamentos incluyen relaciones trascendentales que son primariamente diversas de las predicamentales.

est, tum etiam in actione, ut iam ostendam. Neque contra hoc vim habet dicta impugnatio, quia conceptus ipse respectus transcendentalis transcendentalis est et omnia entia percurrit, praesertim creata, quod magis indubitatum est de entibus incompletis ac imperfectis; ergo multo magis conceptus abstractior, scilicet, respectus in communi, ut abstrahit a transcendentali et praedicamentali, non potest esse genericus, sed (ut ita dicam) supertranscendentalis. Separantur ergo haec tamquam primo diversa, ut constat ex dictis in praedic. *ad aliquid.*

Qua ratione reiicienda sit dicta opinio Scoti

6. At vero, si Scotus per relationem intrinsecus et extrinsecus advenientem aliquid aliud praeter respectum transcendentalem et praedicamentalem intelligit, non possumus illi consentire, et tunc argumentatio facta non est parum efficax, quia, cum relatio extrinsecus adveniens non sit respectus transcendens, dicet determinatum modum relationum; cur ergo non dicet speciale genus relationis realis, et commune univoce ac per modum naturae determinatae et contentum sub genere universaliori? Deinde, non est cur Scotus has relationes, quas extrinsecus advenientes vocat, ad sola sex ultima praedicamenta limitet. Nam unio, ex eius sententia, est relatio extrinsecus adveniens, et tamen non est in aliquo sex praedicamentorum, sed reducitur ad praedicamentum formae quae unitur, ut supra ostensum est. Quod si forte dicat omnia haec praedicamenta dicere vel includere hunc respectum, non tamen e converso omnem respectum extrinsecus advenientem pertinere ad sex ultima praedicamenta, primum oportuisset huius rei rationem reddere. Deinde facilius dicere posset haec praedicamenta includere respectus transcendentales et primo diversos a praedicamentalibus.

7. Además planteo mi pregunta sobre la denominación misma, concretamente a ver por qué llama a esta relación extrínsecamente adveniente. Porque sin duda que la razón antes expuesta y el ejemplo de la acción no parecen ser suficientes, puesto que la relación de cercanía entre Pedro y Pablo se juzga que es predicamental, y, sin embargo, no se sigue inmediatamente una vez puestos Pedro y Pablo en la realidad; ya que en ellos sólo hay un fundamento cuasi remoto, siendo preciso añadir otro que sea la razón próxima que venga a fundar y como a despertar la relación. Y esto mismo se da entre la cosa que es agente y la que es paciente, puesto que no surge la relación entre ellas si no interviene alguna mutación o algún modo nuevo en una de ellas, mutación que no es la relación misma, sino que es un modo de la cosa, por más que incluya una relación trascendental, o se siga de él una relación predicamental. Y de igual manera que en las otras cosas, una vez puesto el movimiento o la mutación necesaria, surge inmediatamente la relación, así también aquí una vez puesta la acción, sin que se necesite más que la producción de la acción. Y esto no basta para que de esa relación se diga que adviene extrínsecamente, puesto que esto se da en casi todas las relaciones predicamentales; así, por ejemplo, no sólo la acción, sino también la potencia misma no puede referirse a su objeto, ni la ciencia a lo escible, si primero no es producida en la realidad, y, cuando se produce, no se produce sin una relación trascendental.

8. Explico, por fin, esto de la siguiente manera: o Escoto se refiere a la relación del agente al paciente o al efecto, o a la relación de la acción misma al principio activo. Si lo primero, es falso que tal relación esté incluida en la acción, ya que más bien resulta de la acción; además será falso afirmar que adviene extrínsecamente, dado que, puesto el fundamento, con su razón próxima de fundar, y el término, brota necesariamente dicha relación, estando claro todo esto por lo dicho a propósito del predicamento de la relación. Si, por el contrario, se refiere a la relación de la acción misma, ¿a quién, pregunto, adviene extrínsecamente? ¿Acaso a la acción misma? Mas está intrínsecamente en ella y le es esencial. ¿Acaso al sujeto en el que se da la acción, sea el que sea? Mas en este sentido de muchas relaciones predicamentales se puede decir que advienen extrínsecamente, puesto

7. Ulterius autem inquiro de appellatione ipsa, cur, scilicet, vocet hunc respectum extrinsecus advenientem. Nam certe ratio supra data et exemplum de actione non videtur sufficere, quia relatio propinquitatis inter Petrum et Paulum praedicamentalis censetur, et tamen non statim sequitur posito Petro et Paulo in rerum natura; nam in illis tantum est fundamentum quasi remotum et oportet aliud adiungere, quod sit proxima ratio fundandi et quasi excitandi relationem. Hoc autem ipsum invenitur inter rem quae agit et quae patitur, quia non consurgit respectus inter illas, nisi interveniente aliqua mutatione et aliquo novo modo in aliqua illarum, quae mutatio non est ipsa relatio, sed est aliquis modus rei, etiamsi includat respectum transcendentalem, vel ad illum consequatur respectus praedicamentalis. At vero sicut in aliis rebus, posito motu vel mutatione necessaria, statim consurgit relatio, ita etiam hic posita actione, nec amplius est necessarium, nisi ut ipsa actio fiat. Quod non satis est ut ille respectus dicatur extrinsecus adveniens, nam fere in omnibus relationibus praedicamentalibus hoc reperitur; ut, verbi gratia, non solum actio, sed etiam ipsa potentia non potest referri ad suum obiectum, nec scientia ad scibile, nisi prius fiat in rerum natura, et cum fit, non fit sine respectu transcendentali.

8. Quod ultimo sic declaro, nam vel Scotus loquitur de relatione agentis ad passum vel effectum, vel de respectu ipsiusmet actionis ad principium agendi. Si primum, falsum est illum respectum includi in actione, nam potius resultat ex actione; falso etiam dicetur extrinsecus adveniens, nam posito fundamento, cum sua proxima ratione fundandi, et termino, necessario surgit illa relatio, quae omnia constant ex dictis de praedicamento *ad aliquid*. Si vero loquitur de respectu ipsiusmet actionis, cui, quaeso, extrinsecus advenit? num ipsi actioni? at est intrinsecus et essentialis illi; num subiecto in quo inest actio, quodcumque illud sit? at hoc modo plures relationes praedicamentales dici possunt extrinsecus advenientes,

que advienen extrínseca o accidentalmente al sujeto al que se atribuyen. Por ejemplo, la relación de la ciencia a lo escible se puede decir que adviene extrínsecamente respecto del sujeto al que adviene la ciencia, especialmente si se le infunde extrínsecamente; en efecto, puesta la potencia y el objeto, no hay en ella tal relación; mas, puesta la ciencia, le conviene necesariamente dicha relación. Y si finalmente se dice que existe la diferencia de que mediante la acción por la que es producida la ciencia no es producida la relación, sino que ésta resulta luego, mientras que por la acción en cuanto tal no se añade más que la referencia, la cual es producida por sí misma igual que la acción es producida por sí misma, y que, en general, a la relación que adviene extrínsecamente le conviene el ser producida ella sola de por sí; si esto—repito—se dice, se trata de algo común a las relaciones trascendentales, por más que no sea necesario en todas; de este punto nos hemos ocupado anteriormente. De modo similar esto no puede ser verdad en todos los seis últimos predicamentos, como ha de quedar claro por el estudio de los mismos. Especialmente resulta gratuita la afirmación respecto de la acción, puesto que de la misma suerte que la ciencia no es una pura referencia, sino una cualidad que incluye una referencia trascendental al objeto, de modo semejante tampoco la acción es una pura referencia, sino que se trata de un modo que incluye esencial e intrínsecamente una referencia; y si de la ciencia en cuanto incluye una relación trascendental brota luego otra predicamental, otro tanto cabrá afirmar respecto de la acción; por consiguiente, no existe ningún argumento especial en virtud del cual se califique a tal relación como extrínsecamente adveniente.

Se refuta la segunda sentencia, que niega que se incluya una relación en la acción

9. Hay, pues, una segunda sentencia que afirma que la acción no incluye esencialmente ninguna otra relación al agente más que una denominación extrínseca tomada de la misma forma o del efecto producido. Así lo defiende Herveo en el pasaje antes citado, y en el *Quodl.* I, q. 9; y Iavello, lib. V *Metaph.*, q. 23; quienes afirman que la acción de calentar, por ejemplo, no es otra cosa más que el calor producido por el fuego, en virtud del cual el fuego se denomina agente,

quia subiecto cui tribuuntur, extrinsecus seu accidentaliter adveniunt. Ut relatio scientiae ad scibile potest dici extrinsecus advenire respectu subiecti cui accidit scientia, et maxime si extrinsecus infusa est; nam posita potentia et obiecto non est in ea talis relatio; posita autem scientia, necessario convenit talis relatio. Quod si tandem dicatur esse discrimen, quia per actionem qua fit scientia non fit relatio, sed illa deinde resultat; per actionem autem ut sic non additur nisi respectus, quia ita per se fit, sicut ipsa actio per se fit; et in universum id convenire relationi extrinsecus advenienti, ut sola ipsa per se fiat; si hoc (inquam) dicatur, id commune est relationibus transcendentalibus, quamquam non sit necessarium in omnibus; de qua re in superioribus dictum est. Et similiter non potest illud esse verum in omnibus sex ultimis praedicamentis, ut ex eorum tractatione constabit. Et specialiter in actione gratis id dicitur, quia sicut scientia non est solus respectus, sed qualitas includens respectum transcendentalem ad obiectum, ita actio non est solus respectus, sed est quidam modus includens respectum intrinsece et essentialiter; quod si ex scientia ut includente respectum transcendentalem, deinde resultat alius praedicamentalis, idem dici poterit de actione; nulla est ergo specialis ratio ob quam talis respectus vere dicatur extrinsecus adveniens.

Secunda sententia, negans includi respectum in actione, reiicitur

9. Est ergo secunda sententia dicens actionem non includere essentialiter respectum alium ad agens, praeter extrinsecam denominationem sumptam ab ipsamet forma vel effectu facto. Ita tenet Hervaeus supra, et Quodl. I, q. 9; et Iavel., V Metaph., q. 23; qui dicunt actionem calefaciendi, verbi gratia, nihil aliud esse quam calorem productum ab igne, a quo ignis agens denomi-

denominación que no consiste en una relación, sino en una especie de información extrínseca, a la que luego puede seguir una relación. El fundamento de esta sentencia está en que esto es suficiente para que el agente quede constituido en agente en acto; luego basta también para la razón de acción; luego cualquier otra cosa que se imagine es superflua y resulta apenas comprensible; por consiguiente no se debe admitir.

10. Mas esta sentencia o es falsa o no explica con suficiencia la relación propia de la acción. Pues si entiende que la acción no es en la realidad ninguna entidad o modo real distinto realmente de la forma producida, sino que es la forma misma en cuanto denomina extrínsecamente a la causa agente, esta opinión ya ha quedado suficientemente refutada antes, cuando hemos demostrado que la acción debe ser algo intermedio entre el agente y el efecto, y que debe ser realmente distinto de ambos. Ahora bien, de acuerdo con la opinión que acabamos de exponer, no existe nada intermedio de este tipo, ya que se dice que el efecto mismo denomina extrínsecamente a la causa agente y que en tal concepto es llamado acción, del mismo modo que la superficie de la cosa continente denomina extrínsecamente a la cosa contenida y se le da el nombre de lugar por dicho concepto. Ahora bien, esta sentencia no es capaz de dar razón de por qué la forma producida denomina extrínsecamente a la causa productora, puesto que la sola existencia de ambas, es decir, de la que se dice producida y de la que se dice productora, no basta para tal denominación, puesto que esas dos cosas podrían existir en la realidad de tal manera que ninguna de ellas produjera a la otra, sino que ambas hubiesen sido producidas por Dios o por otra causa; luego, en tal caso, de la existencia de esas dos cosas no se tomaría dicha denominación; luego es preciso que intervenga algo más en esas mismas cosas, puesto que la denominación tiene su origen en las cosas mismas. Y si se afirma, como necesariamente debe afirmarse, que únicamente acaece que una procede de la otra, pregunto en qué consiste este proceder, ya que se trata de algo que existe en las cosas mismas y que no puede menos de ser realmente distinto de la realidad que es eficiente y de la realidad que es efecto, puesto que esas dos realidades podrían existir sin que la una procediese de la otra;

natur, quae denominatio non consistit in respectu, sed in quadam veluti informatione extrinseca, ad quam potest deinde consequi respectus. Fundamentum huius sententiae est quia hoc sufficit ut agens constituatur actu agens; ergo sufficit etiam ad rationem actionis; ergo quidquid aliud fingitur est superfluum et vix potest intelligi; non est ergo admittendum.

10. Sed haec sententia vel falsa est vel non satis declarat proprium respectum actionis. Si enim intelligat actionem in re nullam rem vel modum realem dicere distinctum ex natura rei a forma facta, sed esse ipsamet formam ut denominantem extrinsece causam agentem, improbata sufficienter est haec sententia in superioribus, dum ostendimus actionem debere esse aliquid medium inter agens et effectum et ex natura rei distinctum ab utroque. Iuxta praedictam autem sententiam nullum est tale medium, quia ipsemet effectus dicitur denominare extrinsece causam agentem et ut sic vocari actionem, sicut superficies rei continentis denominat extrinsece rem contentam et ut sic dicitur locus. Non potest autem haec sententia rationem reddere cur forma facta extrinsece denominet causam facientem, quia sola existentia utriusque rei, scilicet, quae facta dicitur et quae dicitur faciens, non sufficit ad illam denominationem, quia possent illae duae res existere in rerum natura, ita ut neutra aliam faceret, sed utraque facta esset a Deo vel alia causa; tunc ergo ex illarum duarum rerum existentia non sumeretur talis denominatio; ergo aliquid aliud in rebus ipsis intercedere necesse est, quia illa denominatio ex rebus ipsis oritur. Quod si dicatur, ut necessario dici debet, hoc solum intercedere, quod una procedat ab alia, interrogo quid sit hoc procedere; nam aliquid est in rebus ipsis existens et non potest non esse distinctum ex natura rei a re quae est efficiens et a re quae est effectus, quandoquidem possent illae duae res existere sine processione unius ab alia; ergo illa de-

luego esa denominación no está tomada de la realidad misma que es efecto, sino que está tomada de este proceder o producir, sea ello lo que quiera.

11. Y se confirma y explica esto, porque de la misma manera que para la denominación general de agente es necesaria la procesión absolutamente considerada, así para una denominación determinada se requiere un modo determinado de procesión, aunque por otro concepto una misma realidad sea producida por una realidad idéntica; luego es señal de que la denominación no se toma de la coexistencia de estas cosas, sino de la procesión que media entre ellas. Se explica la afirmación con un ejemplo: si Pedro produce a Pablo de un modo natural, se le llama con verdad generador y padre de éste; si, por el contrario, lo hubiese producido por virtud divina, por ejemplo, por un acto de voluntad, aunque hubiera sido eficiente del mismo, sin embargo no hubiese sido engendrador ni padre; luego la acción no puede ser la realidad misma producida en cuanto denomina, sino alguna otra cosa que interviene entre ella y la realidad eficiente, puesto que, existiendo la misma realidad producida, la producción y denominación que de ella se deriva es distinta.

12. Y si la opinión dicha no entiende por la forma producida la realidad misma que es término de la efección, en una consideración cuasi material de esa realidad, sino que entiende un modo que existe en la realidad misma producida y que denomina extrínsecamente al propio agente, modo que puede también ser contado entre los efectos del agente, puesto que procede de él inmediatamente y por sí mismo, aunque no procede tanto como efecto cuanto como vía para el efecto; si dicha opinión—repito—se expresa en este sentido, afirma sin duda algo verdadero, como se echa de ver por lo que antecede y se explicará más en la sec. 3, donde nos ocuparemos del sujeto de la acción; sin embargo, por una parte no explica suficientemente el problema y, por otra, además, mezcla la referida cuestión sobre el sujeto de la acción, que nada tiene que ver con el asunto presente. Asimismo niega sin motivo que la acción exprese referencia a la causa agente, ya porque la denominación en cuestión no se debe a otro concepto más que a tal referencia; en efecto, ¿por qué el calentamiento que tiene lugar en este leño confiere la denominación de agente a este fuego concreto y no a otro, si no es porque

nominatio non sumitur ab ipsa re quae est effectus, sed ab hoc procedere seu producere, quidquid illud sit.

11. Et confirmatur ac declaratur hoc, quia sicut ad genericam denominationem agentis necessaria est processio absolute, ita ad determinatam denominationem determinatus modus processionis, etiamsi alias eadem res sit facta ab eadem re; ergo signum est denominationem non sumi ex coexistentia harum rerum, sed ex illa processione quae mediat inter eas. Assumptum declaratur exemplo: nam, si Petrus efficiat Paulum naturali modo, vere dicitur genitor et pater eius; si autem illum produxisset divina virtute, verbi gratia, per actum voluntatis, quamvis esset effector eius, non tamen genitor neque pater; ergo actio non potest esse res ipsa facta ut denominans, sed aliquid aliud quod inter ipsam et rem efficientem intercedat, siquidem existente eadem re facta, effectio et denominatio inde sumpta diversa est.

12. Quod si illa sententia per formam factam non intelligat rem ipsam quae est terminus effectionis, quasi materialiter sumptam, sed modum aliquem existentem in ipsa re facta et extrinsece denominantem ipsum agens, qui modus etiam potest inter effectus agentis numerari, quia ab illo etiam procedit immediate et per se ipsum, quamvis non tam procedat ut effectus quam ut via ad effectum; si hoc (inquam) sensu loquitur illa sententia, dicit quidem quippiam verum, ut ex superioribus constat et magis explicabitur in sect. 3, ubi agemus de subiecto actionis; tamen et non satis rem declarat et praeterea miscet dictam quaestionem de subiecto actionis, quae ad praesens non refert. Et praeterea sine causa negat actionem dicere respectum ad causam agentem, tum quia illamet denominatio non aliunde sumitur, nisi ex tali[1] respectu; cur enim calefactio quae in hoc ligno fit, denominat hunc ignem agentem et non alium, nisi quia

[1] Esta palabra falta en otras ediciones. (N. de los EE.)

dice referencia a éste y no a otro? Ya también porque el hecho mismo de emanar de algo concreto hasta tal punto expresa de modo intrínseco una relación, que no puede ser concebido de otra manera; ahora bien, se ha demostrado que lo que confiere a la causa la denominación de causa agente en acto en cuanto tal no es la realidad misma producida en cuanto absolutamente existente, sino que es algo intermedio, que no puede ser más que la emanación misma; luego en ella está necesariamente incluida la referencia a la realidad agente.

Tercera opinión

13. La tercera opinión es que la acción expresa algo absoluto conjuntamente con una relación. Está tomada del Comentador, III *Phys.*, com. 9, y de Sto. Tomás en el mismo pasaje; siguen la misma opinión Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 1, a. 1 y 3; y Soncinas, V *Metaph.*, q. 38. Sin embargo, esta opinión me desagrada por dos conceptos. En primer lugar, porque sus defensores piensan que la relación que expresa la acción es la que resulta en el agente en orden al paciente o al efecto, cosa que es imposible, puesto que la acción según su razón total es por naturaleza anterior a dicha relación. Porque, una vez que ya ha sido producido el efecto, surge, según el orden de naturaleza, la mencionada relación, siendo así que el efecto se debe a la acción; luego la acción en cuanto acción no puede estar intrínsecamente constituida por dicha relación. Y se confirma, pues aunque no resultase ninguna relación real predicamental en la causa agente, como sucede con Dios al crear, no obstante permanecería íntegra la razón de acción real, puesto que habría una verdadera causa agente al igual que un verdadero efecto dimanante de ella; por lo tanto, la causa agente en cuanto tal es anterior por naturaleza a dicha relación e independiente de ella; luego esa relación que resulta en la causa no es intrínseca y esencial a la acción. Y en segundo lugar me desagrada la opinión, porque piensa que la referencia incluida por la acción es una relación predicamental, siendo así que la realidad que pertenece a un predicamento no puede estar esencialmente constituida por otro distinto, ya que, de lo contrario, ni los

ad hunc dicit respectum et non ad alium? Tum etiam quia hoc ipsum quod est emanare ab hoc, ita intrinsece dicit respectum, ut non possit aliter concipi; sed ostensum est id quod denominat causam actu agentem ut sic, non esse rem ipsam factam ut absolute existentem, sed aliquid medium, quod non potest esse nisi emanatio ipsa; ergo necessario includitur in illa respectus ad rem agentem.

Tertia sententia

13. Tertia sententia est actionem dicere absolutum cum respectu. Haec sumitur ex Commentatore, III Phys., com. 9, et ex D. Thoma, ibidem; eamque sequuntur Capreolus, In II, dist. 2, q. 1, a. 1 et 3; et Sonc., V Metaph., q. 38. Verumtamen haec sententia in duobus displicet. Primo, quia putant auctores eius relationem illam quam dicit actio esse eam quae resultat in agente ad passum vel ad effectum, quod est impossibile, quia actio secundum integram rationem suam est prior natura quam illa relatio. Nam, effectu iam producto, ordine naturae consurgit dicta relatio, effectus autem est per actionem; ergo actio ut actio non potest intrinsece constitui illa relatione. Et confirmatur, nam quamvis in causa agente nulla resultaret realis relatio praedicamentalis, sicut in Deo creante contingit, nihilominus maneret integra ratio actionis realis, quia esset vera causa agens, [sicut et verus effectus ab illa manans; unde causa agens][1] ut sic prior natura est et independens ab illa relatione; ergo talis relatio in causa resultans non est intrinseca et essentialis actioni. Secundo displicet illa opinio, quia existimat respectum quem includit actio esse relationem praedicamentalem, cum tamen non possit res unius praedicamenti per aliud essentialiter constitui, alias nec praedicamenta essent impermixta, nec actio esset res per

[1] Las palabras entre corchetes están omitidas en la Vivès y en otras ediciones. (N. de los EE.)

predicamentos estarían discriminados, ni la acción sería una sola cosa con unidad *per se,* sino un agregado de muchas cosas. Mas dicen que la acción no expresa de modo esencial y primario y, por así decirlo, en recto lo absoluto y lo relativo, porque, si no, no sería una sola cosa; sino que afirman que directa y esencialmente expresa algo absoluto, por ejemplo el movimiento mismo que es producido en el paciente, pero que connota la relación que de aquí se sigue en el agente. Sin embargo, los argumentos expuestos demuestran que esto no puede ser verdad, ya porque la acción en cuanto acción es un presupuesto para dicha relación, ya también porque aquí buscamos el constitutivo intrínseco de la acción; y no puede acaecer que la realidad perteneciente a un predicamento quede constituida por la sola connotación de una realidad de predicamento distinto; en efecto, la realidad connotada es extrínseca, y la connotación no es algo que pertenezca a la realidad, sino que es una denominación tomada de nuestro modo de concebir o de denominar; y si con el nombre de connotación se entiende alguna orientación real del movimiento mismo hacia la relación que resulta en el agente, en ese caso ya no será connotada, sino que estará incluida en la acción por sí misma de modo primario y directo, y no se tratará de orientación a una relación que resulta de modo cuasi accidental, sino de una referencia al principio eficiente mismo, al que la acción se refiere de modo esencial.

14. Por consiguiente, la opinión del Comentador, para que sea verdadera, hay que entenderla de otro modo, concretamente en el sentido de que la acción en la realidad es un modo real y absoluto, pero que incluye de manera esencial e intrínseca la relación al principio activo del que dimana, y que tiene razón de acción precisamente bajo este respecto. Para comprender mejor esta sentencia, hay que explicarla y probarla por partes.

Afirmación primera en orden a la solución de la cuestión

15. *La acción es la dependencia por la que el efecto depende de la causa agente.*—Afirmo, pues, en primer lugar, que la acción en la realidad no consiste más que en la especial dependencia que tiene el efecto respecto de su causa eficiente. Esta aserción ha quedado suficientemente demostrada al disputar sobre la

se una, sed aggregatum plurium. Sed aiunt actionem non dicere per se primo et, ut ita dicam, in recto absolutum et respectum, quia alias non esset unum quid; sed directe et per se aiunt significare absolutum quid, verbi gratia, motum ipsum qui fit in passo, connotare autem relationem inde resultantem in agente. Verumtamen argumenta facta ostendunt hoc verum esse non posse, tum quia actio ut actio supponitur ad illam relationem, tum etiam quia hic inquirimus intrinsecum constitutivum actionis; non potest autem fieri ut res unius praedicamenti constituatur per solam connotationem rei alterius praedicamenti; nam res connotata extrinseca est, connotatio autem non est aliquid rei, sed est denominatio sumpta ex modo concipiendi aut denominandi nostro; quod si nomine connotationis intelligatur habitudo aliqua realis ipsiusmet motus ad relationem quae resultat in agente, iam haec non erit connotata, sed per se primo et directe inclusa in actione, et non erit habitudo ad relationem quae quasi per accidens resultat, sed ad principium ipsum efficiendi, quod per se respicit actio.

14. Alio ergo modo intelligenda est sententia Commentatoris, ut vera sit, nimirum actionem in re quidem esse modum quemdam realem et absolutum, intrinsece tamen et essentialiter includentem respectum ad principium agens a quo manat, et praecise sub hoc respectu habere rationem actionis. Ut vero haec sententia exactius intelligatur, per partes declaranda et probanda est.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

15. *Actio est dependentia qua effectus pendet a causa agente.*— Dico ergo primo: actio nihil aliud est in re quam specialis illa dependentia quam effectus habet a sua causa efficienti. Haec assertio satis probata est disputando de causalitate causae efficientis. Et ex hic dictis contra alias senten-

causalidad de la causa eficiente. Y encuentra fácil apoyo en lo que se ha dicho aquí contra las otras sentencias, puesto que la acción no es la cosa que produce ni es la cosa producida o el término de la causalidad eficiente, ni consiste en esas dos cosas consideradas conjuntamente, ni en la denominación que se origina de la coexistencia de ellas, sino que es algo distinto intermedio entre ellas; ahora bien, no puede pensarse que esto sea más que la dependencia que la una tiene respecto de la otra; luego. La menor se prueba, porque sin esta dependencia es imposible comprender en una de esas cosas la razón de efecto y en la otra la razón de causa agente. En cambio, supuesta esta dependencia y con precisión de cualquier otra realidad o modo real, necesariamente la realidad dependiente es producida y la realidad de que depende queda constituida en agente en acto; luego la acción no puede consistir en nada distinto de esta dependencia. Se confirma por el hecho de que todo efecto depende de su causa mediante la causalidad de la causa misma; luego el efecto de la causa eficiente depende de ella mediante la causalidad del eficiente; ahora bien, la causalidad de esta causa no consiste más que en la acción, según se demostró antes; luego. Dije que esto debía entenderse de la dependencia especial del efecto respecto de la causa agente, ya que en todo género de causa se da su modo de dependencia, y, sin embargo, la dependencia respecto de la forma no es acción, sino unión; luego la dependencia especial que se da respecto de una causa extrínseca y que infunde realmente el ser, a la que llamamos causa eficiente, es lo que en la realidad misma constituye la acción del agente.

16. Cabe decir: la dependencia se origina de la acción, pues el efecto depende precisamente porque es producido; luego la acción no puede consistir en la dependencia misma, sino que es algo anterior a ella. En respuesta niego que la dependencia se origine de la acción, sino que más bien es la acción misma. Por consiguiente, esa formulación causal no hay que reducirla a la causa eficiente, sino más bien a la formal, es decir, cuando se dice que una cosa depende porque es producida, no es en el sentido de que la dependencia se origina de la acción, sino porque la razón de agente viene constituida por la acción misma. Además, admito que con estas dos palabras—*dependencia* y *acción*—y con los conceptos precisivos a ellas correspondientes no se significa, como diré en seguida, bajo el

tias facile suadetur, quia actio non est res faciens, neque res facta seu terminus causalitatis effectivae, neque est illae duae res simul sumptae, neque denominatio orta est coexistentia illarum, sed est aliquid aliud medium inter illas; hoc autem nihil aliud excogitari potest, nisi dependentia unius ab alio; ergo. Probatur minor, quia sine hac dependentia impossibile est intelligere in una istarum rerum rationem effectus, et in alia rationem causae agentis. Posita autem hac dependentia et praecisa omni alia re aut modo reali, necessario res dependens est effecta, et illa a qua pendet est actu agens; ergo actio nihil esse potest ab hac dependentia distinctum. Et confirmatur, nam omnis effectus pendet a sua causa per causalitatem ipsius causae; ergo effectus causae efficientis dependet ab illa per causalitatem efficientis; sed causalitas huius causae non est aliud quam actio, ut supra ostensum est; ergo. Dixi autem hoc intelligendum esse de speciali dependentia effectus a causa agente, quia in omni genere causae est suus modus dependentiae, et tamen dependentia a forma non est actio, sed est unio; specialis ergo dependentia quae est a causa extrinseca et realiter influente esse, quam efficientem vocamus, illa est in re ipsa actio agentis.

16. Dices: dependentia oritur ex actione; ideo enim effectus pendet quia fit; ergo non potest actio esse ipsa dependentia, sed aliquid prius illa. Respondetur negando dependentiam oriri ex actione, sed potius esse ipsammet actionem. Unde illa causalis non est reducenda ad efficientem causam, sed potius ad formalem, id est, cum dicitur res dependere quia fit, non est sensus quia dependentia manat ab actione, sed quia per ipsam actionem constituitur ratio agentis. Deinde admitto per has duas voces, *dependentia* et *actio*, et per conceptus praecisos illis correspondentes non significari modum illum qui est dependentia, sub eodem re-

mismo respecto el modo en que consiste la dependencia; bastando con esto para aquella expresión causal, que muchas veces no expresa una verdadera causa, sino una razón, para la cual es suficiente la distinción mediante conceptos inadecuados, en el sentido que decimos que Dios es volente porque es inteligente. Por eso no dije en la conclusión que la acción consiste formalmente en la dependencia, para que no se entendiese esto también respecto de la formalidad precisivamente considerada, sino que dije que la acción en la realidad no es algo distinto de la dependencia, cosa para mí de todo punto cierta por las razones expuestas.

Segunda afirmación

17. *La acción se refiere esencialmente al agente.*—En segundo lugar afirmo que la acción en cuanto acción expresa de modo intrínseco y esencial una relación trascendental al agente o principio activo. Demuestra esta conclusión suficientemente el motivo de duda expuesto al principio. Y no constituye dificultad la razón en contra que se propuso, porque sólo tiene valor para las relaciones predicamentales en cuanto tales. Esa misma conclusión la prueba todo lo que hemos dicho sobre las demás sentencias. Asimismo, al expresar la acción en cuanto acción un salir o emanar del agente, no puede ser concebida sin referencia al agente; luego es indicio de que expresa intrínsecamente referencia al agente. Además la acción en cuanto acción confiere al agente la denominación de agente en acto con una denominación real derivada de las cosas mismas, y no en virtud de unión real con el agente mismo, como luego demostraremos, porque de lo contrario no se trataría de una denominación extrínseca, sino intrínseca; luego al menos la confiere debido a la real referencia de la acción al agente. Finalmente, luego vamos a demostrar que la acción tiene una real y esencial dependencia del principio agente, y no la tiene en virtud de una dependencia que sea distinta de sí misma, porque, si no, se entraría en un proceso al infinito, como tantas veces se ha dicho; luego la tiene intrínsecamente por sí misma; ahora bien, una dependencia tan intrínseca no puede tener consistencia sin real referencia de la acción al agente; luego esta referencia trascendental está incluida en la esencial referencia de la acción en cuanto tal.

spectu, ut statim declarabo; et hoc satis est ad illam causalem locutionem, quae saepe non indicat veram causam, sed rationem, ad quam sufficit distinctio per inadaequatos conceptus, quo modo dicimus Deum esse volentem quia est intelligens. Et ideo in conclusione non dixi actionem formaliter esse dependentiam, ne id etiam intelligeretur de formalitate ut praecise concepta, sed dixi in re actionem non esse aliud a dependentia, quod certissimum mihi est ex rationibus factis.

Assertio secunda

17. *Actio respicit essentialiter agens.*— Dico secundo: actio ut actio dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalem ad agens seu ad principium agendi. Hanc conclusionem probat sufficienter ratio dubitandi in principio posita. Cui non obstat ratio in oppositum facta, quia procedit tantum de relationibus praedicamentalibus ut sic. Eamdem probant omnia quae circa alias sententias dicta sunt. Item, cum actio ut actio dicat egressum vel processionem ab agente, concipi non potest sine respectu ad agens; ergo signum est intrinsece dicere respectum ad agens. Praeterea actio ut actio denominat agens actu tale denominatione reali orta ex ipsis rebus, et non propter realem unionem ad ipsum agens, ut infra ostendemus, quia alias non esset illa denominatio extrinseca, sed intrinseca; ergo saltem propter habitudinem realem actionis ad agens. Denique infra ostendemus actionem habere realem et essentialem dependentiam a principio agente; et non per aliam dependentiam a se distinctam, alias procederetur in infinitum, ut saepe dictum est; ergo per seipsam intrinsece; sed non potest tam intrinseca dependentia consistere sine reali habitudine actionis ad agens; ergo includitur hic respectus transcendentalis in essentiali respectu actionis ut sic.

Tercera afirmación

18. *El agente no se relaciona en virtud de la relación implicada en la acción.* La tercera afirmación es que mediante esta referencia de la acción al agente, precisivamente considerada, el agente mismo no entra en relación con otra cosa, sino que es más bien la acción misma la que se refiere al agente del que emana. Esta conclusión ha sido probada, en parte, por los argumentos propuestos contra Capréolo y contra otros a los que se cita en la tercera sentencia. Y puede, además, defendérsela en pocas palabras, por el hecho de que el agente mismo constituye más bien el término de esta referencia, puesto que es a él a quien se refiere la acción en cuanto implica tal relación. Pero, para explicarla más, hay que advertir que cabe entender de dos maneras que el agente en cuanto agente se refiera a otra cosa, es decir, a un término o efecto suyo: primero, con una relación trascendental, en cuanto es una causa en acto; segundo con la relación predicamental que de aquí se sigue. Respecto de esta segunda relación resulta evidente la conclusión propuesta y tienen la mayor eficacia probativa los argumentos expuestos. En cambio, en cuanto a la relación trascendental, hay que advertir todavía que cabe concebir una relación tal del mismo agente a su propia acción, ya que ésta emana de él real y verdaderamente, pudiendo de algún modo computársela entre sus efectos; sin embargo en este sentido no hay en realidad en el agente en orden a su acción ninguna nueva relación trascendental, fuera de la esencialmente implicada—si es que hay alguna—en la potencia operativa misma, ya que entre la potencia y su acción no se interpone ninguna realidad o modo real en cuya razón intrínseca esté implicada una relación tal. Luego en el agente en orden a su acción no hay ninguna nueva relación trascendental, sino que es más bien la acción la que se refiere a él mismo, recibiendo de esto la denominación de agente en acto.

19. Mas que el agente en cuanto agente se refiere trascendentalmente a su efecto puede entenderse en otro sentido; pues tampoco puede ser concebido como agente si no hace algo, según explicaremos con más amplitud en la sección siguiente. Sin embargo, si hemos de expresarnos con propiedad, hay que decir que el agente, más que referirse al término, es denominado como si estuviese trascendentalmente

Tertia assertio

18. *Respectu imbibito in actione non refertur agens.*— Dico tertio: per hunc respectum actionis ad agens, praecise sumptum, non refertur ipsum agens ad aliud, sed potius ipsa actio respicit agens a quo egreditur. Haec conclusio partim probata est argumentis factis contra Capreolum et alios citatos in tertia sententia. Et praeterea potest breviter suaderi, quia ipsum agens potius est terminus huius respectus, nam ipsum respicit actio, quatenus talem respectum includit. Ut vero amplius declaretur, advertendum est duobus modis intelligi posse agens ut agens referri ad aliud, seu ad terminum vel effectum suum: primo, respectu transcendentali, quatenus causa est in actu; secundo, relatione praedicamentali inde resultante. De hac posteriori relatione est evidens conclusio posita et eam maxime probant argumenta facta. De transcendentali vero respectu est ulterius animadvertendum posse concipi talem respectum ipsius agentis ad actionem suam; nam haec vere ac realiter ab ipso egreditur et potest aliquo modo computari inter effectus eius; tamen hoc modo revera nullus est novus respectus transcendentalis in ipso agente ad suam actionem, praeter eum (si quis est) qui in ipsamet potentia agendi essentialiter imbibitur, quia inter ipsam potentiam et actionem eius non interponitur aliqua alia res vel realis modus, in cuius intrinseca ratione talis respectus includatur. Non ergo est in agente novus aliquis respectus transcendentalis ad suam actionem, sed actio potius refertur ad ipsum et inde denominatur agens in actu.

19. Alio vero modo intelligi potest agens ut agens referri transcendentaliter ad suum effectum; neque enim potest intelligi agens nisi aliquid agat, ut sequenti sectione latius dicemus. Nihilominus tamen, si proprie loquamur, potius dicendum est agens denominari ac si referretur transcendentaliter in terminum quam referri in illum, quia nihil

referido a él, puesto que nada está referido si no es en virtud de una relación que posee en sí mismo; y el agente en cuanto agente no tiene en sí la relación dicha, sino que recibe la denominación en virtud de la acción que posee tal relación. Por eso debe considerarse todavía en esto que la acción no se refiere al agente sin referirse al término, según se va a demostrar en la sección siguiente, por más que con una abstracción precisiva nosotros podamos prescindir una relación de otra, de la misma manera que las prescindimos ahora en la explicación misma; y por eso dije intencionadamente en la afirmación que mediante esta relación considerada precisivamente—la relación que la acción tiene con el agente—no se pone a éste en relación, sino que viene como a conferírsele una información o denominación, por más que de la acción, según todo lo que implica, se pueda decir que relaciona y que cuasi ordena el agente al efecto, aunque, como dije, esto más bien es darle la denominación de relacionado que relacionarlo. Sobre todo acaece esto en la acción transeúnte, como vamos a explicar en la sección tercera, de la que saldrá todavía más claro de qué naturaleza es esta relación de la acción al agente.

Cuarta afirmación

20. *La acción es el acto último de la potencia activa.*—Por fin, se afirma y se infiere de lo dicho que la acción, en cuanto es acción, puede ser legítimamente considerada como el acto último de la potencia activa y como el ejercicio de la misma, mientras no se la entienda como acto intrínseco e informante, sino que se la entienda de modo absoluto como acto que dimana de la potencia, ya sea que la informe, ya no. Pues del mismo modo que a la potencia activa se la llama potencia, aunque más bien sea un acto, así también de la acción que emana de ella se puede decir que es acto de la misma, no como de un sujeto, sino como del principio de que procede; ésta, en efecto, es la esencial relación de la acción en cuanto tal. Por eso, de la propia referencia que dije tenía la acción a su principio, se sigue que se compara con él como un acto que ha salido de él. Además, por ser la acción lo que próximamente procede de la potencia activa, es legítimamente calificada como ejercicio de ésta, y en el mismo sentido se la califica como una

refertur nisi per respectum quem in se habet; agens vero ut agens non habet in se illum respectum, sed denominatur ab actione quae illum respectum habet. Unde in hoc ipso est ulterius considerandum actionem non respicere agens sine respectu ad terminum, ut sequenti sectione ostendetur, nihilominus tamen abstractione praecisiva posse nos unum respectum praescindere ab alio, sicut nunc in ipsamet explicatione illos praescindimus; et ideo considerate dixi in assertione, per hunc respectum praecise sumptum, quem actio habet ad agens, non referre illud, sed quasi informare vel denominare, quamquam actio, secundum totum quod includit, dici possit referre et quasi ordinare agens ad effectum, quamvis, ut dixi, illud sit magis denominare ut relatum, quam referre. Maxime in actione transeunte, ut sectione tertia declarabimus, ex qua magis constabit qualis sit hic respectus actionis ad agens.

Quarta assertio

20. *Actio est ultimus actus potentiae activae.*— Ultimo dicitur et colligitur ex dictis actionem, ut actio est, recte dici posse ultimum actum potentiae activae et exercitium eius, dummodo non intelligatur de actu intrinseco et informante, sed absolute de actu dimanante a potentia, sive illam informet, sive non. Eo enim modo quo potentia activa dicitur potentia, quamvis potius sit quidam actus, actio ab illa manans potest dici actus eius, non ut subiecti, sed ut principii a quo est; hic enim est essentialis respectus actionis ut sic. Unde ex ipso respectu quem dixi habere actionem ad suum principium, sequitur comparari ad illud ut actum ab eo egredientem. Item quia actio est id quod proxime egreditur a potentia activa, recte dicitur exercitium eius, et eodem sensu dicitur veluti extrinseca quaedam actuatio eius. Item actio est ipsa causalitas causae effi-

especie de actuación extrínseca de ella. Igualmente, porque la acción es la causalidad misma de la causa eficiente, y, debido a ella, queda constituida como actualmente causante; mas la causalidad constituye a la causa en acto; luego bajo esta razón puede ser denominada su acto, al menos extrínseco. Ni es obstáculo para esto lo que hemos dicho antes: que la acción en realidad no es más que la dependencia del efecto respecto de la causa, puesto que la dependencia misma se refiere esencialmente a su principio, y por razón de esta referencia se dice que es un ejercicio y una cierta actualidad extrínseca de la misma potencia activa.

SECCION II

SI LA ACCIÓN EN CUANTO ACCIÓN, AUNQUE SEA INMANENTE, SE REFIERE ESENCIALMENTE A ALGÚN TÉRMINO Y, POR TANTO, DEBE CLASIFICARSE TAMBIÉN DENTRO DE ESE PREDICAMENTO

1. En esta sección hay que explicar más la esencia de la acción y, al mismo tiempo, debemos aludir a su primera y principal división en acción inmanente y transeúnte. Y llamamos aquí acción transeúnte a la que tiene su efecto fuera del agente mismo, bien esté también ella fuera de él, bien no, puesto que esto tenemos que verlo luego. Por el contrario, llamamos acción inmanente a la que no tiene efecto alguno fuera del agente, estando respecto de ella fuera de discusión que se encuentra en el agente mismo.

Primera sentencia sobre el término de la acción

2. Así, pues, la opinión de muchos es que al concepto de acción, la cual es propiamente un género de accidente distinto de los demás, le corresponde el tender a algún término, al que en consecuencia se refiere trascendentalmente, por más que esto no pertenezca al concepto de toda acción, es decir, de toda causalidad activa que sea actualidad o ejercicio de una potencia activa. Esta opinión la defienden muchos tomistas, sobre todo Soncinas, V *Metaph.*, q. 26. El fundamento

cientis per quam constituitur actu causans; causalitas autem constituit causam in actu; ergo sub hac ratione potest dici actus eius saltem extrinsecus. Neque huic obstat quod supra diximus, actionem in re non esse aliud quam dependentiam effectus a causa, quia ipsamet dependentia essentialiter respicit suum principium, et ratione huius respectus dicitur esse exercitium et actualitas quaedam extrinseca ipsius potentiae activae.

SECTIO II

UTRUM ACTIO UT ACTIO ESSENTIALITER RESPICIAT ALIQUEM TERMINUM, ETIAMSI IMMANENS SIT, IDEOQUE ETIAM ILLA IN HOC PRAEDICAMENTO COLLOCETUR

1. In hac sectione declaranda est amplius essentia actionis et simul attingenda prima ac praecipua divisio eius in actionem immanentem et transeuntem. Vocamus autem hoc loco actionem transeuntem illam quae habet effectum extra ipsum agens, sive ipsamet sit etiam extra illud, sive non; hoc enim postea videndum est. E contrario vero actionem immanentem vocamus, quae nullum effectum extra agens habet, de qua extra controversiam est esse in agente ipso.

Prima sententia de termino actionis

2. Est igitur multorum sententia de ratione actionis, quae proprie est genus quoddam accidentis ab aliis distinctum, esse ut tendat in aliquem terminum, quem proinde transcendentaliter respiciat, id tamen non esse de ratione omnis actionis, id est, omnis causalitatis activae quae sit actualitas seu exercitium potentiae activae. Hanc opinionem tenent multi thomistae, praesertim Soncin., V Metaph., q. 26. Cuius fundamentum est quia in praedicamento actionis sunt ac-

está en que en el predicamento de la acción están las acciones transeúntes, las cuales necesariamente tienen algún término o efecto al que tienden, ya que la razón de que sean llamadas transeúntes consiste precisamente en esto; por el contrario, las acciones inmanentes no se ponen en el género de la acción, sino que son cualidades, como prueba el mismo autor con más extensión en el lib. IX *Metaph.*, q. 21; por esto no es preciso que una acción tal tenga un término distinto de sí misma. Y, dado que no hay controversia en la primera parte, se prueba la segunda primeramente por Aristóteles, IX de la *Metafísica*, c. 9, texto 16, donde entre la acción transeúnte y la inmanente establece la diferencia de que por aquélla es producido algo, pero no por ésta, lo cual equivale a decir que la acción inmanente no es una acción propia que pertenezca al género de la acción.

3. Soncinas argumenta en segundo lugar, porque toda acción que pertenezca al género de la acción es sucesiva; en efecto, toda acción es un movimiento, como se dice en el libro III de la *Física*, texto 19, y se desprende del lib. *De anima*, y ha quedado también dicho antes, al tratar de la intensificación de las cualidades; luego una acción tal no es una verdadera acción perteneciente al género de la acción. Y si se insiste en que de aquí se sigue que la iluminación no es una verdadera acción, Soncinas concede la consecuencia, por lo que con mucho mayor razón afirmaría lo mismo sobre la generación sustancial.

4. En tercer lugar, porque toda acción implica de suyo una pasión, como consta también por el libro III de la *Física;* ahora bien, las acciones inmanentes no producen pasiones en aquello sobre que operan, puesto que la visión no causa mutación en lo visible sobre que opera. De aquí se infiere también que una acción tal no puede referirse a un término que sea producido por ella, puesto que la acción nunca tiene un término así más que en cuanto produce mutación en aquello sobre que opera, para poder estar en referencia con un término así entendido; mas por la acción inmanente no se produce mutación sobre la materia que le es propia y que constituye su objeto; luego mediante una acción tal no se produce nada. Y se confirma, porque la potencia activa es un principio productor de cambio en una cosa distinta en cuanto es distinta; luego la acción propia es aquella por la que es producida mutación en otra cosa, mientras que por el acto inmanente no

tiones transeuntes, quas necesse est habere aliquem terminum seu effectum ad quem tendant, quia in hoc consistit earum ratio ob quam transeuntes dicuntur; actiones vero immanentes non ponuntur in genere actionis, sed sunt qualitates quaedam, ut idem auctor latius probat lib. IX Metaph., q. 21; et ideo necesse non est ut talis actio habeat terminum a se distinctum. Et quia in priori parte non est controversia, posterior probatur primo ex Arist., IX Metaph., c. 9, text. 16, ubi hoc discrimen constituit inter actionem transeuntem et immanentem, quod per illam aliquid fit, non vero per hanc, quod est dicere actionem immanentem non esse propriam actionem quae sit de genere actionis.

3. Secundo argumentatur Soncin., quia omnis actio de genere actionis est successiva; nam omnis actio est motus, ut dicitur III Phys., text. 19, et constat ex libro de Anim., et supra etiam tactum est, cum de intensione qualitatum ageremus; ergo talis actio non est vera actio de genere actionis. Quod si instes quia hinc sequitur illuminationem non esse veram actionem, concedit Soncinas sequelam, unde multo magis idem diceret de generatione substantiali.

4. Tertio, quia omnis actio infert ex se passionem, ut etiam constat ex III Phys.; sed actiones immanentes non inferunt passiones in id circa quod versantur; nam visio non immutat visibile circa quod versatur. Et hinc etiam fit ut talis actio non possit respicere terminum qui per illam fiat, quia nunquam actio habet talem terminum, nisi quatenus transmutat id circa quod versatur, ut talem terminum respiciat; sed per actionem immanentem non transmutatur propria materia eius, quae est obiectum eius; ergo per talem actionem nihil fit. Et confirmatur, quia potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum aliud; ergo actio propria est qua aliud transmutatur; per actum autem immanentem non transmutatur aliud, ut ostensum est. Quarto argumenta-

se produce mutación en otra cosa, según se demostró. Se argumenta en cuarto lugar por el hecho de que la acción inmanente es una perfección del agente, dado que la felicidad del operante consiste a veces en una operación de este tipo; ahora bien, ninguna acción predicamental propia constituye una perfección del agente, ya que el fuego al calentar no se perfecciona por su acción; luego.

Segunda sentencia, que coloca las operaciones inmanentes en el predicamento de la acción, aunque carezcan de término

5. La segunda sentencia niega que pertenezca a la esencia intrínseca de la acción en cuanto tal el tener un término que sea producido por ella, al que exprese referencia, entendiendo la esencia de la acción en cuanto es un género supremo propio distinto de los demás, puesto que bajo dicho género hay algunas acciones que tienen término, mientras que otras no lo tienen. Las que tienen término son acciones transeúntes, punto en el que esta sentencia coincide con la anterior. Por el contrario, las que no tienen término son acciones inmanentes, respecto de las cuales esta sentencia opina de un modo muy diverso de la anterior; en efecto, piensa que las acciones inmanentes son las acciones más propias del género y del predicamento de la acción, pero que son acciones puras que, hablando en rigor, no producen término intrínseco alguno, sino que alcanzan inmediatamente sus objetos por sí mismas. Esta es la opinión que tienen sobre las acciones inmanentes muchos de los discípulos de Sto. Tomás, puesto que, aunque concedan particularmente a la intelección el producir el verbo como un efecto intrínseco, sin embargo, no a toda acción inmanente le conceden un efecto similar o proporcional, ya que casi todos lo niegan en las acciones de los sentidos y de ambos apetitos. Ni están de acuerdo entre sí en atribuir dicho efecto a toda intelección, ya que algunos sólo a causa de la ausencia del objeto exigen ese efecto en algunas intelecciones. Y finalmente no parece que admitan ese verbo a modo de término propio de la intelección como acción productiva, ya que defienden que el verbo y la intelección son realidades totalmente distintas, cosa que está en contradicción con

tur, quia actio immanens est perfectio agentis, cum in tali actione interdum consistat beatitudo operantis; sed nulla propria actio praedicamentalis est perfectio agentis, quia ignis calefaciendo non perficitur per actionem suam; ergo.

Secunda sententia collocans actiones immanentes in praedicamento actionis, etiamsi termino careant

5. Secunda sententia negat esse de intrinseca essentia actionis ut sic habere terminum qui per eam fiat, ad quem dicat respectum, de essentia (inquam) actionis quatenus est proprium quoddam genus summum ab aliis distinctum, quia sub eo genere quaedam sunt actiones habentes terminum, aliae non habentes. Habentes terminum sunt actiones transeuntes, in quo haec sententia convenit cum praecedenti. Quae vero non habent terminum sunt actiones immanentes, de quibus longe diverso modo sentit haec sententia, quam praecedens; existimat enim has actiones immanentes esse propriissimas actiones de genere et praedicamento actionis, esse tamen puras actiones, quae nullum terminum intrinsecum, per se loquendo, producunt, sed immediate per se attingunt sua obiecta. Ita sentiunt de actionibus immanentibus multi ex discipulis D. Thomae[1]; nam, licet peculiariter tribuant intellectioni quod producat verbum tamquam intrinsecum effectum, tamen nec similem aut proportionalem effectum tribuunt omni actioni immanenti, nam in actionibus sensuum et utriusque appetitus id fere omnes negant. Neque inter se conveniunt attribuendo illo effectu omni intellectioni, nam quidam solum propter absentiam obiecti in quibusdam intellectionibus illum effectum requirunt. Nec denique videntur ponere illud verbum per modum proprii termini intellectionis ut actionis producentis, quia docent verbum et intellectionem esse res omnino distinctas, quod repugnat actioni et

[1] Caiet., I, q. 27, a. 1, dub. 1 et 3; Fer., I con. Gent., c. 53; Capr., In I, dist. 27, q. 2.

la acción y su término propio intrínseco, puesto que la acción no puede ser más
que un modo de aquella realidad que constituye el término, pero no puede ser
una cosa distinta realmente, según se dejó probado antes al tratar de la causalidad
eficiente. Por consiguiente, la opinión de ellos es que la acción inmanente en cuanto
tal no produce por sí misma nada que sea término propio de la misma, sino que
es pura acción, aunque a veces se siga de ella algún efecto. Esta es la manera de
opinar de los tomistas citados y de algunos intérpretes modernos de Sto. Tomás
en la I, q. 27, a. 1; y de Iavello, lib. IX *Metaph.*, q. 16, donde no numera más
efectos de las acciones inmanentes que los hábitos, a los que se comparan más bien
como principios activos que como acciones, con lo que deja suficientemente claro
que esas acciones no tienen términos intrínsecos propiamente dichos.

6. El fundamento primero y principal de esta sentencia es el testimonio del
Filósofo, IX de la *Metafísica*, texto 16, quien dice que hay algunas acciones de las
que no hay ningún otro efecto más que la acción misma, entendiendo todos que
éstas son las acciones inmanentes, como se ve por el Comentador, Sto. Tomás y
otros. Luego a la razón de acción en cuanto tal no le pertenece el tener un tér-
mino intrínseco al que tienda como fin y perfección propia. Cabe en segundo lugar
hacer una inducción, ya que la visión corporal no produce en el objeto ni en el
vidente mismo nada fuera de sí misma; no hay, pues, razón alguna de inventar
o acumular ninguna otra cosa producida mediante dicha acción, sucediendo lo
mismo con los actos de los demás sentidos, con el acto de amar y con otros seme-
jantes. Se puede, en tercer lugar, añadir esta razón: que estas acciones no han
sido destinadas por la naturaleza a producir algo, ni para que el agente comu-
nique su ser mediante ellas, sino para que a través de ellas las potencias se unan
con sus objetos; luego no hay motivo de atribuir a estas acciones la producción
de algo. Asimismo es aplicable aquí aquel axioma: que no se deben multiplicar
los entes sin necesidad.

proprio termino intrinseco, quia actio solum
potest esse modus illius rei quae est ter-
minus, non res realiter distincta, ut supra
probatum est disputando de causalitate ef-
fectiva. Est ergo eorum sententia actionem
immanentem ut sic per se nihil producere
quod sit proprius terminus eius, sed esse
puram actionem, quamvis interdum ex illa
aliquis effectus resultet. Ita sentiunt citati
thomistae et alii moderni interpretes[1] D.
Thomae, in I, q. 27, a. 1; et Iavel., IX
Metaph., q. 16, ubi non numerat alios ef-
fectus actionum immanentium nisi habitus,
ad quos potius comparantur ut principia
agendi quam ut actiones, in quo satis decla-
rat illas actiones non habere terminos in-
trinsecos proprie dictos.

6. Fundamentum primum ac praecipuum
huius sententiae est testimonium Philosophi,
IX Metaph., text. 16, dicentis quasdam esse
actiones quarum non est aliquod aliud opus
praeter ipsam actionem, qua omnes intel-
ligunt esse actiones immanentes, ut patet
ex Comment., D. Thoma et aliis. Ergo non
est de ratione actionis ut sic habere termi-
num intrinsecum ad quem ut ad proprium
finem et perfectionem tendat. Secundo fieri
potest inductio, nam visio corporalis nihil
producit in obiecto neque in ipsomet vi-
dente praeter seipsam; nulla enim est ratio
fingendi vel multiplicandi aliquid aliud per
illam actionem productum, et idem est de
actibus aliorum sensuum et de actu amandi
et similibus. Tertio, potest adiungi haec ra-
tio, quia hae actiones non sunt a natura in-
stitutae ad aliquid producendum, neque ut
agens per illas communicet suum esse, sed
ut per eas potentiae sese uniant obiectis
suis; ergo sine causa tribuitur his actioni-
bus quod aliquid producant. Ubi etiam ap-
plicari potest illud axioma: non esse mul-
tiplicandas res absque necessitate.

[1] Ioan. Vincent., in Relect. de Gratia Christi, q. 7, dub. 1.

Tercera sentencia, que exige un término en toda acción

7. La tercera sentencia es que a la razón de acción en cuanto tal le corresponde el poseer un término al que se refiera intrínsecamente y que, en consecuencia, esto es común a toda acción que proceda de una verdadera causa eficiente. Esta es la opinión más común de los teólogos en *In I*, dist. 27; sobre todo es la de Durando y Gabriel, q. 2; y está tomada de Escoto, q. 3 y en el *Quodl.*, 8; y de S. Buenaventura, *In I*, dist. 3, a. 1, q. 1, *ad ultim.*, y de Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 4, y de otros a propósito del citado texto de Aristóteles. Tengo esta opinión por absolutamente verdadera. Y puesto que, como dije, no existe controversia alguna sobre la acción transeúnte, primero ha de explicarse la verdad de esta opinión en la acción inmanente, corroborándola luego de modo absoluto para la acción en cuanto tal.

Se rechaza una distinción de Herveo sobre la acción

8. Hay que comenzar por ponerse en guardia sobre una equivocidad introducida por Herveo sobre la acción inmanente y la transeúnte, en el *Quodl.* II, q. 8, a la que se refieren y a la que atacan Soncinas y Iavello en los lugares citados. En efecto, Herveo afirmó que la operación inmanente no es una producción y que no hay causalidad alguna de la causa eficiente que pueda ser acción inmanente, ya que piensa que esto está en contradicción con la definición de potencia activa, concretamente porque es principio de transformar una cosa distinta en cuanto distinta. En consecuencia, afirma que la acción o la operación inmanente sólo puede aplicarse a la causalidad de la forma o de la materia, posiblemente porque estas causas causan de tal manera que permanecen en el efecto mismo. Sin embargo, son dos los puntos a los que se ataca con razón en esta sentencia. Primero, el llamar acciones inmanentes a las causalidades de la materia y de la forma, siendo así que en realidad no son acciones; en otro caso, si se permite hacer este uso abusivo de los términos, difícilmente podemos entender a los autores y filósofos. Y todos los filósofos y teólogos, cuando hablan de la acción inmanente, jamás

Tertia sententia, in omni actione terminum requirens

7. Tertia sententia est de ratione actionis ut sic esse quod habeat terminum quem intrinsece respiciat idque proinde commune esse omni actioni quae a vera causa efficienti proficiscatur. Haec est communior sententia theologorum In I, dist. 27, praesertim Durandi et Gabriel., q. 2; sumiturque ex Scoto, q. 3, et Quodl., 8; et ex Bonaventura, In I, dist. 3, a. 1, q. 1, ad ultim., et ex Anton. Andr., IX Metaph., q. 4, et aliis circa citatum textum Aristotelis. Et hanc sententiam existimo omnino veram. Et quoniam, ut dixi, de actione transeunte nulla est controversia, declaranda prius est veritas huius sententiae in actione immanenti, et deinde confirmabitur absolute de actione ut sic.

Refellitur quaedam distinctio Hervaei de actione

8. Ante omnia vero cavenda est aequivocatio de actione immanente et transeunte quam introduxit Hervaeus, Quodl. II, q. 8, referuntque et impugnant Soncinas et Iavellus locis citatis. Dixit enim Hervaeus operationem immanentem non esse effectionem, neque esse ullam causalitatem causae efficientis quae esse possit actio immanens, quia putat hoc repugnare definitioni potentiae activae, scilicet, quod est principium transmutandi aliud in quantum aliud. Ait ergo actionem vel operationem immanentem solum dici posse de causalitate formae vel materiae, fortasse quia hae causae ita causant ut maneant in ipso effectu. Verumtamen merito improbantur duo in hac sententia. Primum, quod causalitates materiae et formae actiones immanentes vocet, cum revera actiones non sint; alioqui, si ita licet abuti terminis, vix possumus auctores et philosophos intelligere. Philosophi autem et theologi omnes, cum loquuntur de actione immanenti, nunquam intelligunt causalitatem materiae et formae, sed actus potentiarum vitalium, qui ab ipsis effective fiunt. Secun-

se refieren a la causalidad de la materia y de la forma, sino a los actos de las potencias vitales que proceden eficientemente de éstas. El segundo es porque niega falsamente que ninguna efección propia sea de verdad inmanente, cuando todos defienden esto respecto de los actos vitales, y no hay contradicción en que una potencia obre sobre sí misma, ya se trate de un principio parcial de actividad, ya de un principio próximo total o virtual, punto del que nos hemos ocupado largamente con anterioridad. Así, pues, entendemos aquí por acción inmanente la producción eficiente propia y verdadera de algunos actos que permanecen en las mismas potencias por las que son producidos, informándolas.

Explicación de la dependencia de los actos inmanentes respecto de sus potencias

9. En segundo lugar doy por supuesto que estos actos inmanentes no sólo son verdaderas cualidades, sino que son producidos eficientemente por sus potencias. La primera parte es común, según se vio antes, al tratar de las especies de cualidad. Y la segunda parte es del todo cierta; en efecto, aunque se discuta a ver si estos actos inmanentes y vitales pueden por potencia absoluta constituir en acto segundo a las potencias del alma, si no proceden eficientemente de ellas, sin embargo al menos es cierto que el hombre no puede naturalmente conocer o amar mediante estos actos más que produciéndolos con las mismas potencias con las que conoce o ama. Y pienso que es cierto también respecto de los actos libres, sin que ni por potencia absoluta puedan ser libres si no son producidos eficientemente por la potencia libre de la que son actos, según se apuntó antes. Se sigue de aquí que en estos actos no sólo se dan las cualidades mismas, sino también la dependencia eficiente de éstas respecto de sus potencias y la causalidad eficiente de las potencias sobre ellas, puesto que son estas potencias las que verdaderamente producen estas cualidades; luego son verdaderas causas eficientes de ellas; luego tienen verdadera causalidad eficiente sobre las mismas; luego éstas dependen con verdad de las potencias como efectos propios de ellas. Tales consecuencias, pues, son evidentes en virtud de aquel antecedente; diríamos más, apenas le añaden nada fuera de una mayor explicación de los mismos términos o de los correlativos de ellos.

dum est, quod falso negat aliquam propriam effectionem esse vere immanentem, cum id omnes doceant de actibus vitalibus, et non repugnet aliquam potentiam agere in seipsam, sive illa sit partiale principium agendi, sive totale proximum, aut virtuale, de quo in superioribus late disputatum est. Hic ergo per actionem immanentem intelligimus veram ac propriam efficientiam quorumdam actuum qui manent in ipsis potentiis a quibus fiunt easque informant.

Dependentia actuum immanentium a suis potentiis exponitur

9. Secundo suppono hos actus immanentes et esse veras qualitates, et effective fieri a suis potentiis. Prior pars communis est, ut supra visum est, cum de speciebus qualitatis ageremus. Posterior vero pars certissima est; nam, licet sit controversia an de potentia absoluta possint hi actus immanentes et vitales constituere potentias animae in actu secundo, si ab eis effective non fiant, tamen saltem est certum ex natura rei non posse hominem cognoscere vel amare his actibus, nisi eos efficiendo eisdem potentiis quibus cognoscit vel amat. Et de actibus liberis censeo etiam certum nec de potentia absoluta posse liberos esse, nisi effective fiant a potentia libera cuius sunt actus, ut in superioribus tactum est. Atque hinc sequitur in his actibus non solum esse qualitates ipsas, sed etiam dependentiam effectivam earum a suis potentiis et causalitatem effectivam potentiarum in ipsas, quia hae potentiae vere efficiunt has qualitates; ergo sunt verae causae efficientes earum; ergo habent veram causalitatem effectivam in ipsas; ergo et ipsae vere pendent effective a potentiis tamquam proprii effectus earum. Omnes enim hae consequentiae sunt evidentes ex illo antecedente; immo vix ei aliquid addunt, praeter maiorem eorumdem terminorum vel correlativorum explicationem.

10. Cabría que alguno plantease dudas sobre si la dependencia de esta cualidad respecto de su potencia es algo realmente distinto de dicha cualidad. Y sin duda que si los autores de la primera sentencia han podido expresarse en algún sentido probable, no parece ser otro más que el que estas cualidades proceden de sus potencias por sí mismas inmediatamente, sin acción intermedia que se distinga realmente de ellas. Admitido, pues, esto, es probable negar que en la producción eficiente de ellas intervengan acciones propiamente tales del predicamento de la acción, puesto que en su producción eficiente no media ninguna acción propia. Y por este mismo motivo se las califica como puras cualidades y no como acciones, a no ser en sentido equívoco, o, como dicen otros, como acciones gramaticales, porque están significadas a modo de una acción que tiende a su objeto como a término, si bien no produce nada en él. O puede ciertamente dárseles el nombre de acciones en sentido eminente, puesto que son verdaderamente producidas no mediante una acción formal, sino mediante algo más eminente que la acción. Por fin, de acuerdo con esta sentencia, se salva perfectamente la dependencia esencial de estos actos respecto de sus potencias; porque si son cualidades hasta tal punto puras que sean por sí mismas de modo formalísimo tales cualidades con dependencia activa de sus potencias, es imposible que esas cualidades se den en la realidad sin dicha dependencia. Porque si existen en realidad sin tal dependencia, esto será argumento suficiente de que la dependencia no es esencial, sino que es algo realmente distinto de las cualidades mismas en cuanto son cualidades.

11. Esa sentencia explicada de esta manera no es absolutamente improbable; sin embargo, de ella no puede inferirse que se dé una acción sin término, sino que más bien habría que inferir que se da un término sin acción, si es que se puede hablar así, ya que se da una cualidad verdaderamente producida y hecha sin acción intermedia. Yo no puedo aceptar esta sentencia. En primer lugar porque afirma algo singular o nuevo en estos actos sin suficiente fundamento. Porque la eficiencia de estos actos no es una eficiencia impropia en virtud de alguna resultancia, sino que es propia y esencial en grado máximo; en efecto, del mismo modo que otras potencias activas, cuando propiamente actúan, se despliegan en sus accio-

10. Posset autem aliquis dubitare an dependentia huius qualitatis a sua potentia sit aliquid ex natura rei distinctum a tali qualitate. Et quidem si auctores primae opinionis in aliquo sensu probabili loqui potuerunt, nullus alius videtur esse nisi quod hae qualitates per seipsas immediate, absque actione media ex natura rei ab eis distincta, egrediantur a suis potentiis. Hoc enim supposito, probabiliter negatur in effectione earum intervenire proprias actiones de praedicamento actionis, quia in eis efficiendis non mediat actio propria. Et eadem ratione dicuntur esse purae qualitates et non actiones, nisi aequivocae, vel, ut alii loquuntur, grammaticales, quia significantur per modum actionis tendentis in obiectum ut in terminum, cum tamen in illud nihil producant. Vel certe dici possunt eminenter actiones, quia vere efficiuntur non per actionem formalem, sed per aliquid eminentius actione. Ac denique iuxta hanc sententiam optime salvatur dependentia essentialis horum actuum a suis potentiis; nam si sunt ita purae qualitates, ut per seipsas formalissime tales qualitates sint et pendeant active a suis potentiis, impossibile est illas qualitates esse in rerum natura sine tali dependentia. Nam si sint in rerum natura sine tali dependentia, illud erit sufficiens argumentum quod dependentia illa non sit essentialis, sed sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipsis qualitatibus, ut qualitates sunt.

11. Atque illa sententia, in hunc modum explicata, non est omnino improbabilis; tamen ex illa non potest colligi dari actionem sine termino, sed potius colligendum esset dari terminum sine actione (si ita loqui licet), nam datur qualitas vere producta et facta sine actione media. Mihi tamen probari non potest haec sententia. Primo, quia dicit aliquid singulare vel novum in his actibus sine sufficienti fundamento. Nam efficientia horum actuum non est impropria per aliquam resultantiam, sed est maxime propria et per se; nam, sicut aliae virtutes activae, dum proprie agunt, se explicant in suis actionibus, ita hae potentiae in suis ac-

nes, otro tanto les sucede a estas potencias con sus actos. Y tampoco estas potencias producen estos actos mediante otros actos anteriores inmanentes, de tal manera que se pueda decir que los actos anteriores son como las acciones eminentes de los posteriores, según filosofan muchos sobre las acciones de Dios *ad extra;* sino que estos actos, hablando en sentido estricto, dimanan de sus potencias sin intervención de otros actos inmanentes que constituyan unas cualidades distintas: esto sería entrar en un proceso al infinito. Porque jamás se descubre una eficiencia propia de una potencia activa sobre el efecto sin una acción intermedia; por consiguiente atribuir esto a los actos constituye una particularidad, siendo así que no hay nada particular en ellos que motive la afirmación. Porque el que tales hechos dependan continuamente del influjo de la potencia no es argumento alguno, ya que de ese modo también la luz depende de lo que ilumina, y más todavía dependen de Dios todas las criaturas, y, sin embargo, en estas producciones eficientes interviene una verdadera acción. Por consiguiente, esa dependencia esencial llevada hasta tal punto que esas cualidades no puedan ser producidas de ningún otro modo, se convierte en una afirmación gratuita y sin fundamento.

Demostración de que en los actos inmanentes intervienen acciones predicamentales propias

12. Por eso, partiendo del principio opuesto, tengo por mucho más probable que también en estas cualidades la dependencia y la dimanación activa se distinguen realmente de las cualidades mismas y que, en consecuencia, en la producción eficiente de estos actos intervienen acciones verdaderas y predicamentales que poseen términos propios e intrínsecos producidos por ellas mismas, términos que se identifican con los actos mismos en cuanto son unas cualidades que informan a sus potencias. Pruebo cada uno de los miembros, y, en primer lugar, el que estos actos no tienen tal dependencia esencial e inmutable respecto de sus potencias, porque ninguna cosa creada que tenga una entidad propia y un ser propio realmente distinto de los demás, tiene tanta dependencia respecto de otra criatura, que no pueda ser producida por Dios solo sin la ayuda o colaboración de la criatura que coopera eficientemente con El; pues esto es propio de la omnipotencia de

tibus. Neque etiam efficiunt hae potentiae hos actus per alios priores actus immanentes, ut dicamus priores esse veluti eminentes actiones posteriorum, sicut philosophantur multi de actionibus Dei ad extra; sed hi actus, per se loquendo, manant a suis potentiis sine interventu aliorum actuum immanentium qui sint qualitates distinctae; esset enim processus in infinitum. Nunquam enim invenitur propria efficientia virtutis activae in effectum sine media actione; id ergo tribuere his actibus singulare est, cum tamen in eis nihil sit singulare ob quod id asseratur. Quia quod tales actus continue pendeant ab influxu potentiae, nullum argumentum est; nam etiam lumen pendet illo modo ab illuminante, et multo magis omnes creaturae a Deo, et nihilominus in his efficientiis intercedit vera actio. Illa vero essentialis dependentia, quae tanta sit ut hae qualitates nullo alio modo fieri possint, gratis et sine fundamento asseritur.

In actibus immanentibus proprias actiones praedicamentales intervenire ostenditur

12. Quapropter ex opposito principio longe probabilius esse censeo, etiam in his qualitatibus distingui ex natura rei dependentiam et dimanationem activam, ab ipsis qualitatibus, et consequenter intercedere in effectione horum actuum veras et praedicamentales actiones habentes proprios et intrinsecos terminos per ipsas productos, qui sunt ipsimet actus ut sunt qualitates quaedam informantes suas potentias. Probo singula, et primo, quod hi actus non habeant dictam essentialem et immutabilem dependentiam a suis potentiis, quia nulla res creata habens propriam entitatem et proprium esse realiter distinctum ab aliis, habet tantam dependentiam ab alia creatura, ut non possit a solo Deo fieri sine adminiculo vel consortio creaturae cum ipso efficientis; hoc enim pertinet ad omnipotentiam Dei et in

Dios y en ello se funda el principio de que *todo lo que puede hacer con la causa segunda lo puede hacer por sí solo.* La razón *a priori* consiste en que por ser Dios solo el ser mismo por esencia que contiene eminentemente todo ser participable, es por sí solo principio activo suficiente de cualquier ser. Por consiguiente, Dios puede, sin el concurso activo de las potencias, producir estos actos en cuanto son unas determinadas cualidades, ya sea que los produzca como informativos de las potencias, ya no; pues esto pertenece a una consideración distinta; luego la dependencia de estas cualidades respecto de sus potencias no pertenece a la esencia y entidad de estas cualidades; luego se trata de un modo realmente distinto de ellas. Por eso creo que no se expresa consecuentemente Soncinas, V *Metaph.*, q. 20, ad 4, cuando demuestra *ex professo* que no pertenece a la razón de acto inmanente el proceder eficientemente de la potencia en que está, puesto que Dios puede por sí solo, sin el concurso de otro principio activo, causar la intelección en el entendimiento, y a continuación, en la q. 21, niega que las acciones inmanentes sean verdaderas acciones; porque no le es posible negar que estas cualidades, de las que dice que son actos inmanentes, sean de hecho producidas por sus potencias; luego, si son producidas y esto no pertenece a su razón, hay algo que media entre ellas y las potencias por las que son producidas, y esto no puede ser más que la dependencia y la acción.

13. Además, aunque se concediese que estas cualidades dependen esencialmente de sus potencias, sin embargo no puede probarse ni es verdad que dependan mediante sus entidades con una idéntica dependencia inmutable, puesto que un mismo acto inmanente puede ser producido por su potencia de diversos modos; así, por ejemplo, con el concurso del hábito o sin él, mediante ésta u otra especie inteligible, con este auxilio de Dios o con otro, sobre todo en los actos sobrenaturales; y de acuerdo con estos diversos modos de producción eficiente es necesario que varíe la acción y la dependencia, aunque no varíe la cualidad misma, porque por cualquier concepto que varíe el agente, la acción varía, aunque no varíe el efecto, según consta por lo dicho sobre la causa eficiente, y según vamos a apuntar en la sección siguiente. Y sea cual sea el motivo por que pueda variar en la realidad la dependencia en una cualidad idéntica, es un indicio de la absoluta cer-

hoc fundatur illud principium: *Quidquid potest facere cum causa secunda, potest facere se solo.* Et ratio a priori est quia cum Deus solus sit ipsum esse per essentiam, eminenter continens omne esse participabile, per se solus est sufficiens principium activum cuiuslibet esse. Potest ergo Deus efficere hos actus, quatenus sunt quaedam qualitates, sine concursu activo potentiarum, sive illos efficiat informantes potentias, sive non; hoc enim est alterius speculationis; ergo dependentia harum qualitatum a potentiis non est de essentia et entitate harum qualitatum; ergo est aliquis modus ex natura rei distinctus ab ipsis. Unde mihi sane non videtur consequenter loqui Soncin., V Metaph., q. 20, ad 4, dum ex professo probat non esse de ratione actus immanentis effective esse a potentia in qua est, quia potest Deus se solo, non concurrente alio principio activo, causare in intellectu intellectionem, et statim, q. 21, negat actiones immanentes esse veras actiones; quia negare non potest has qualitates, quas dicit esse actus immanentes, de facto fieri a suis potentiis; ergo si fiunt et hoc non est de ratione earum, est aliquid medians inter ipsas et potentias a quibus fiunt, quod non potest esse nisi dependentia et actio.

13. Praeterea, quamvis daretur has qualitates essentialiter pendere a suis potentiis, non tamen probari potest neque est verum quod pendeant per suasmet entitates, eadem immutabili dependentia, quia unusmet actus immanens potest fieri a sua potentia diversis modis, ut, verbi gratia, cum concursu habitus aut sine illo, vel media hac specie intelligibili aut alia, et cum hoc auxilio Dei vel cum alio, maxime in supernaturalibus actibus; et iuxta hos diversos modos efficiendi necesse est variari actionem et dependentiam, etiamsi non varietur qualitas ipsa, quia quacumque ratione varietur agens, variatur actio, etiamsi non varietur effectus, ut constat ex dictis de causa efficienti, et in sequenti sectione aliquid etiam attingemus. Quacumque autem ratione possit in re ipsa variari dependentia in eadem quali-

teza de que esa dependencia es realmente distinta de tal cualidad y de que posee la razón propia y verdadera de acción. Luego también en esas cualidades hay que distinguir realmente una verdadera acción, que sea la causalidad de la potencia eficiente de tal cualidad. Queda asimismo claro, por lo tanto, que esa acción en cuanto acción no pertenece al género de la cualidad, puesto que es tendencia a una cualidad, distinta de ella realmente, y es una verdadera causalidad activa que a su modo constituye a la causa agente en acto segundo respecto del efecto, el cual efecto formal no pertenece a la cualidad. Luego será una acción propia del predicamento de la acción, puesto que para ello tiene suficiente grado de conveniencia con las demás acciones, y porque no hay otro predicamento donde colocarla como tal.

14. Añádase que no hay nada que impida que una emanación tal del agente no pertenezca a este predicamento, pues el ser momentánea o el tener siempre su duración conjuntamente con el término no es un obstáculo, como se ve en la iluminación, y porque estas cosas no amenguan, sino que más bien perfeccionan la razón de acción. El que tal acción sea inmanente todavía puede ser menos obstáculo, puesto que se ha demostrado que posee un verdadero término y que es un verdadero influjo que pasa del agente al paciente. Por el contrario, que el agente y el paciente sean distintos o no, es algo que no tiene que ver en orden a eliminar de ello la razón de acción predicamental, como también se patentiza a su modo en la nutrición, en el movimiento de avance y en otras cosas similares aunque no con tanta perfección. Esta sentencia está mucho más de acuerdo con Aristóteles en el IX de la *Metafísica*, c. 6, y en VI de la *Etica*, c. 4, y en el I *Magn. Moral.*, capítulo último, donde divide la acción en inmanente y transeúnte, y en todos los pasajes llama por este motivo actos inmanentes a las acciones u operaciones, como se ve también por el lib. X de la *Etica*, c. 3, 4, 5 y 6, expresándose de idéntica manera sus antiguos intérpretes en los mismos lugares. Además en los *Predicamentos*, en el capítulo sobre la acción, coloca entre las realidades de dicho predicamento el hecho de estar afectado por el dolor y por el placer, que son acciones inmanentes. Por eso también Simplicio, en el tratado *De sex principiis*, afirma, tomándolo de Arquias Tarentino, que en el predicamento de la acción se colocan tanto las ac-

tate, est signum certissimum illam dependentiam esse in re distinctam a tali qualitate et habere veram et propriam rationem actionis. Igitur etiam in qualitatibus illis distinguenda est ex natura rei vera actio, quae sit causalitas potentiae efficientis talem qualitatem. Unde etiam constat illam actionem, ut actio est, non esse de genere qualitatis, quia est tendentia ad qualitatem, ex natura rei distincta ab illa, et est vera causalitas activa constituens suo modo causam agentem in actu secundo respectu effectus, qui effectus formalis non pertinet ad qualitatem. Erit ergo illa propria actio de praedicamento actionis, quia ad hoc sufficientem convenientiam habet cum aliis actionibus, et quia non est aliud praedicamentum in quo ut sic collocetur.

14. Adde nihil obstare quominus talis emanatio ab agente non pertineat ad hoc praedicamentum, nam quod sit momentanea, vel quod semper duret cum termino, non obstat, ut patet in illuminatione, et quia haec non diminuunt, sed perficiunt potius rationem actionis. Quod vero talis actio immanens sit, minus potest obstare, cum ostensum sit habere verum terminum et esse verum fluxum ab agente in passum. At vero, quod agens et passum sint distincta necne, impertinens est, ut inde tollatur ratio actionis praedicamentalis, ut suo etiam modo patet in nutritione, motu progressivo et similibus, licet non tam perfecte. Et haec sententia est magis consentanea Aristoteli, IX Metaph., c. 6, et VI Eth., c. 4, et I Magn. Moral., c. ult., ubi distinguit actionem in immanentem et transeuntem, et ubique hac ratione actus immanentes vocat actiones vel operationes, ut patet etiam ex X Ethic., c. 3, 4, 5 et 6, quibus locis eodem modo loquuntur veteres eius interpretes. Item in Praedicamentis, c. de Actione, inter res illius praedicamenti ponit affici dolore et voluptate, quae sunt actiones immanentes. Unde etiam Simplicius, in tract. de Sex princip., ait ex Archita Tarentino, in praedicamento actionis collocari tam actiones rerum inanimatarum quam viventium, atque

ciones de las cosas inanimadas como las de los vivientes, y hasta las del mismo hombre, defendiendo esta sentencia Alberto en el mismo pasaje. Y no hay duda de que en las acciones de los animales y del hombre quedan incluidas las inmanentes. Por eso, cuando algunos autores dicen que los actos inmanentes no son acciones más que en el modo de significar, o se refieren a los actos inmanentes en cuanto son ciertas cualidades, puesto que también en este sentido suelen estar significadas a modo de acciones en atención a su tendencia al objeto, llamándose de esta suerte intelección al acto de entender, y volición al de querer; o, al menos, algunos autores no han prestado suficiente atención a la acción propia que interviene en la producción eficiente de estas cualidades.

15. Por todo esto consta, finalmente, que si a las acciones inmanentes se las considera en cuanto son verdaderas acciones, no carecen de un término intrínseco al que tiendan como a su propio fin y perfección. Se prueba por lo dicho, puesto que tienden a los actos mismos, en cuanto son cualidades, como tiende la iluminación a la luz y la calefacción al calor.

Solución de la cuestión: no hay acción sin término

16. Por último, a base de lo que se ha dicho sobre la acción inmanente, resulta fácil saber lo que hay que responder sobre todo este problema y sobre la acción en cuanto tal. Afirmo, pues, que a la razón intrínseca de la acción en cuanto tal y a la de toda acción le corresponde el tener un término intrínseco al que tienda en orden a que sea producido por ella misma, y que, en consecuencia, en el concepto esencial y completo de acción se incluye la referencia trascendental a dicho término. La parte primera cabe probarla en primer lugar por inducción, ya que toda acción transeúnte, según está fuera de discusión, tiene semejante término; y toda acción inmanente lo tiene también, según se ha demostrado; y no existe otro género de acción, fuera de éstas; luego toda acción tiene semejante término; luego es señal de que éste pertenece a la razón de acción en cuanto es acción. En segundo lugar, hay un argumento *a priori*, porque la acción en cuanto acción, si es verdadera y propia, no es más que una producción o efección o causalidad de la causa eficiente; ahora bien, resulta imposible ni siquiera concebir una verdadera producción

etiam ipsius hominis; quam sententiam habet etiam Albert. ibi. Non est autem dubium quin inter actiones animalium et hominis comprehendantur immanentes. Quapropter cum aliqui auctores dicunt actus immanentes non esse actiones nisi in modo significandi, vel loquuntur de actibus immanentibus ut sunt qualitates quaedam, quia etiam ut sic solent significari per modum actionum propter tendentiam in obiectum, et ita actus intelligendi dicitur intellectio, et volendi volitio; vel certe aliqui auctores non satis considerarunt propriam actionem quae in effectione harum qualitatum intervenit.

15. Tandem constat ex his omnibus, si actiones immanentes sumantur ut verae actiones sunt, non carere termino intrinseco ad quem tendant ut ad proprium finem et perfectionem suam. Probatur ex dictis, quia tendunt in ipsosmet actus ut qualitates sunt, sicut illuminatio tendit in lumen et calefactio in calorem.

Quaestionis resolutio: non esse actionem sine termino

16. Ultimo ex his quae dicta sunt de actione immanente, facile constat quid de tota quaestione et de actione ut sic respondendum sit. Dico enim de ratione intrinseca actionis ut sic et omnis actionis esse ut habeat intrinsecum terminum ad quem tendat, ut producendum per ipsam, et consequenter in essentiali et completo conceptu actionis includi transcendentalem respectum ad huiusmodi terminum. Prior pars probatur primo inductione, nam omnis actio transiens habet huiusmodi terminum, ut est extra controversiam; et omnis etiam actio immanens illum habet, ut ostensum est; et praeter haec non est aliud genus actionis; ergo omnis actio habet huiusmodi terminum; ergo signum est hoc esse de ratione actionis ut actio est. Secundo, est ratio a priori, quia actio ut actio, si sit vera ac propria, nihil aliud est quam productio aut effectio aut causalitas efficientis causae; sed impossibile est

sin que sea producido algo por ella, o alguna causalidad actual sin alguna realidad causada; luego resulta imposible incluso comprender una acción sin término.

17. Tercero, si hubiese algunas acciones sin término, serían, sobre todo, las inmanentes. Mas con ellas no sucede tal cosa, no sólo porque se demostró que son cualidades que pueden tener la razón propia de un término producido mediante la propia acción, por más que tal acción permanezca en el agente y se la llame inmanente por eso; sino también porque si el acto inmanente fuese una acción pura, sería inmutable e invariable, sin que pudiese ser producida más que por ese agente concreto, cosa que demostramos que no es verdadera respecto del acto inmanente en su totalidad, por más que pueda tener lugar respecto de la acción en cuanto tal; luego en esa entidad completa, que es el acto inmanente, se encuentra algo que puede ser producido mediante diversas acciones; por consiguiente esto tiene razón de término, incluso respecto de la acción inmanente. Finalmente, también porque en estas acciones no hay nada por lo que se haya de pensar que carecen de términos, como se echará de ver por las soluciones de los argumentos, y ahora se explica solamente en función de la razón general precisiva de acción inmanente. Porque o su razón se explica porque permanece en el agente, y por este concepto no queda excluido el término, ya que si el término mismo permanece también en el agente, la acción total será inmanente; o se explica por el hecho de ser una acción vital, la cual requiere una actual y permanente eficiencia; y por este capítulo tampoco se excluye el término, ya que éste puede ser tal que, por su naturaleza, exija una actual y permanente eficiencia o influjo de su principio. Es lo que sucede con la luz, que requiere ser conservada perpetuamente por su agente y, no obstante, es término de una acción propia; y las acciones del alma vegetativa también son vitales y exigen el influjo actual del principio y, sin embargo, tienen términos propios. O se explica finalmente porque la acción inmanente opera sobre un objeto extrínseco, al que no inmuta; mas esto no excluye tampoco el término intrínseco, ya que el objeto no es más que la materia «sobre la que», la cual no pertenece a la causa material propia; en cambio, la «materia de que», que es la que respecto de tal acción tiene la razón propia de causa, es el sujeto mismo en el que se

vel mente concipere veram productionem, quin per eam aliquid sit productum, vel causalitatem actualem sine re aliqua causata; ergo impossibile est etiam intelligere actionem sine termino.

17. Tertio, si quae essent actiones sine termino, maxime immanentes: sed hae non, tum quia ostensum est illas esse qualitates quae habere possint propriam rationem termini producti per propriam actionem, etiamsi talis actio in agente maneat et inde immanens vocetur. Tum etiam quia si actus immanens esset pura actio, esset immutabilis et invariabilis nec posset fieri nisi a tali agente, quod ostendimus non esse verum de toto actu immanente, etiamsi de actione ut sic verificari possit; ergo in tota illa entitate quae est actus immanens, invenitur aliquid quod per varias actiones fieri potest; ergo illud habet rationem termini, etiam respectu actionis immanentis. Tum praeterea quia nihil est in his actionibus propter quod censendae sint carere terminis, ut patebit ex solutionibus argumentorum, et nunc solum declaratur ex generali ac praecisa ratione actionis immanentis. Nam vel explicatur eius ratio per hoc quod maneat in agente, et hinc non excluditur terminus; nam si ipse terminus etiam manet in agente, tota actio erit immanens; vel explicatur per hoc quod sit actio vitalis, quae requirit actualem et permanentem efficientiam; et hinc etiam non excluditur terminus, nam potest esse talis, ut natura sua postulet actualem et permanentem efficientiam seu influxum sui principii. Sicut lumen etiam postulat perpetuo conservari a suo agente, et nihilominus est terminus propriae actionis; et actiones animae vegetativae sunt etiam vitales et requirunt actualem influxum principii, et nihilominus proprios habent terminos. Vel denique explicatur per hoc quod actio immanens versatur circa extrinsecum obiectum, quod non immutat, et hoc non excludit etiam terminum internum, nam obiectum tantum est materia circa quam, quae non pertinet ad propriam materialem causam; materia autem ex qua, quae propriam rationem causae habet circa talem actionem, est subiectum ipsum in quo talis actio reci-

recibe dicha acción y al que verdaderamente inmuta, pudiendo de esta suerte tener en él un término propio e intrínseco; no hay, pues, razón ninguna de negar a estas acciones sus términos propios. Luego a la razón de acción en cuanto tal le corresponde el tener un término.

18. Se puede, finalmente, explicar esto de la siguiente manera: la acción en cuanto acción no expresa una forma que posea entidad propia, sino un modo de una forma o entidad, concretamente su dependencia del agente; ahora bien, a la razón de modo le pertenece el ser modo de alguna cosa, sin que sea posible que se dé de otra manera; luego, en el caso presente, la dependencia sólo puede pertenecer a algo que dependa, y a eso le llamamos término de la acción o de la dependencia en cuanto procede del agente. Se objetará que la dependencia misma depende por sí propia, y que, por lo tanto, no necesita siempre de un término que dependa mediante ella. Mi respuesta es que ningún modo, ni siquiera una forma simple, puede existir sólo por causa de sí misma o primariamente por ello, es decir, para participar de algún modo de su cuasi efecto o denominación, sino que esencial y directamente es en orden a informar a otro o como si tendiese a él; y si ella de algún modo participa de esa denominación es de una manera como consecuente o concomitante. Se explica con ejemplos: en efecto, la intelección y la volición, por ser un acto que tiende por sí mismo al objeto, no puede, por así decirlo, detenerse en sí mismo, en el sentido que dijo Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, ad 2, que es imposible que lo primero digno de amor sea el amor mismo, o que lo primero visible sea la propia visión, puesto que toda visión lo es de algún objeto visible; por eso, aunque un acto inmanente pueda tener a otro como objeto, no puede tenerse a sí mismo; y aunque acaso un mismo acto del entendimiento y de la voluntad revierta de algún modo sobre sí mismo, sin embargo, no puede detenerse de tal manera en sí que no tienda directamente a algún objeto. De modo similar, la cantidad, aunque de alguna manera sea cuanta por sí misma, sin embargo no puede clausurarse en sí, sino que se ordena a algo fuera de sí para convertirlo en cuanto, concretamente a la sustancia. Igualmente, una relación, si, como quieren muchos, no se refiere a otra por una segunda relación, sino por sí misma, no puede ser sólo en orden a referirse a otra por sí misma, sino que es preciso que ponga a alguna otra

pitur et illud vere immutat, et ita in illo potest habere proprium et intrinsecum terminum; nihil ergo est cur negemus his actionibus proprios terminos. Est ergo de ratione actionis ut sic habere terminum.

18. Quod potest ultimo ita declarari: nam actio ut actio non dicit formam quae habeat propriam entitatem, sed modum alicuius formae vel entitatis, nimirum dependentiam eius ab agente; de ratione autem modi est ut sit alicuius rei modus, neque aliter reperiri possit; ergo in praesenti, dependentia non potest esse nisi alicuius quod pendeat, et illud vocamus terminum actionis seu dependentiae, prout est ab agente. Dices ipsam dependentiam pendere per seipsam, et ideo non semper egere termino qui per illam pendeat. Respondeo nullum modum, immo neque formam simplicem esse posse propter seipsam tantum aut primario, id est, ut aliquo modo participet suum quasi effectum vel denominationem; sed per se ac directe est ut aliud informet vel quasi tendat in aliud; quod si ipsa aliquo modo participat illam denominationem, est quasi consequenter seu concomitanter. Exemplis res declaratur: nam intellectio et volitio, quia est actus per se tendens in obiectum, non potest sistere (ut ita dicam) in se, quomodo dixit D. Thom., I-II, q. 1, a. 1, ad 2, impossibile esse ut primum amabile sit ipse amor aut primum visibile ipsa visio, quia omnis visio est alicuius obiecti visibilis; unde, licet unus actus immanens possit versari circa alium ut obiectum, non tamen circa se; et licet fortasse idem actus intellectus et voluntatis aliquo modo reflectatur in sese, non tamen potest ita in se sistere, quin in aliquod obiectum directe tendat. Similiter quantitas, licet aliquo modo seipsa sit quanta, non tamen potest in se sistere, sed ad aliquid praeter ipsam ordinatur ut illud quantum reddat, nimirum substantiam. Item, una relatio, si, ut multi volunt, non refertur ad aliam per alteram relationem, sed per seipsam, non potest ad hoc solum esse ut refe-

cosa en relación con su propio término. Así, pues, aunque la dependencia dependa por sí misma y la acción sea hecha por sí misma, no puede darse una dependencia que se limite sólo a depender ella misma, ni una acción que se reduzca sólo a que sea producida ella misma, ya que la necesidad toda de la acción y producción consiste en que algo sea producido por ella.

19. Con esto queda suficientemente probada la segunda parte de la afirmación, o sea, que la acción implica esencialmente un orden trascendental a su término, puesto que por naturaleza no ha sido destinada más que a tender a él y a constituirlo en la realidad. Esto cabe probarlo también por el concepto general de modo; en efecto, todo modo expresa una referencia trascendental a aquello de que es modo; ahora bien, la acción no es más que un modo del término mismo, al que constituye como dependiente de su causa; luego incluye intrínsecamente dicha referencia a él. Mas se podrá preguntar de qué naturaleza es esta referencia, si es al estilo de la del accidente al sujeto, o a la manera de la causa al efecto. La respuesta es que, hablando con propiedad, no es de ninguna de las dos maneras. Ciertamente no es como la del accidente, puesto que el accidente supone que existe el sujeto, y es causado por él, al menos, materialmente; la acción, por el contrario, ni supone al término ni es causada por él, hablando con propiedad, sobre todo, materialmente. No es tampoco la referencia de la causa; porque sería, sobre todo, la de la causa eficiente; mas la acción no es propiamente la causa eficiente, sino la causalidad del eficiente. Por ello, reductivamente sin duda, que se la puede reducir a este género de causa, por razón de lo cual se dice, por una parte, que la acción tiene prioridad de naturaleza sobre el término, y, por otra, se verifica esta expresión causal: porque es producida la cosa, existe. Sin embargo, propiamente se trata de la relación de la vía hacia su término, o de la causalidad a su efecto; de la misma manera que, con la debida proporción, la unión se refiere a lo unido o al compuesto que resulta de la unión.

Solución de los argumentos de la opinión primera

20. *Opinión de Aristóteles en esto.*—En cuanto a los argumentos de la primera sentencia, al primero, tomado de un testimonio de Aristóteles, se res-

ratur per seipsam ad aliam, sed necesse est ut aliquid aliud referat ad suum proprium terminum. Sic ergo, licet dependentia seipsa pendeat et actio seipsa fiat, non potest dari dependentia quae in hoc tantum sistat, ut ipsa pendeat, neque actio quae in hoc tantum sistat, ut actio ipsa fiat, quia tota necessitas actionis et productionis est ut per eam aliud fiat.

19. Atque hinc manet satis probata posterior pars assertionis, nimirum, actionem essentialiter includere transcendentalem ordinem ad suum terminum, quia natura sua non est ad aliud instituta nisi ut in illum tendat eumque in rerum natura constituat. Quod etiam probari potest ex generali ratione modi; nam omnis modus dicit transcendentalem habitudinem ad id cuius est modus; sed actio non est nisi quidam modus ipsius termini, illum constituens dependentem a sua causa; ergo intrinsece includit praedictam habitudinem ad illum. Sed quaeres qualis sit haec habitudo, an sit per modum accidentis ad subiectum, vel per modum causae ad effectum. Respondetur neutro modo esse, si proprie loquamur. Non quidem accidentis, quia accidens supponit subiectum esse et ab eo causatur, saltem materialiter; actio vero nec supponit terminum neque ab eo causatur, proprie loquendo, et praecipue materialiter. Non est etiam habitudo causae; nam maxime efficientis; actio vero non est proprie causa efficiens, sed est causalitas efficientis. Unde reductive quidem reduci potest ad hoc genus causae, ratione cuius et actio dicitur esse prior natura termino et verificatur haec causalis locutio: Quia res producitur, est. Proprie tamen illa habitudo est viae ad terminum seu causalitatis ad effectum; quomodo, servata proportione, unio respicit unitum seu compositum quod ex unione resultat.

Solvuntur argumenta primae opinionis

20. *Aristoteles quid in hoc senserit.*— Ad argumenta primae opinionis respondetur. Ad

ponde que la posición de Aristóteles no consiste en que no se produzca nada mediante estas acciones inmanentes, sino que o no se produce nada fuera del mismo operante, o bien—según me parece mejor—que no se produce nada que permanezca, una vez pasada la acción; y en este sentido afirma que semejante acción consiste en el ejercicio mismo. De esta manera, en el libro I de la *Ética*, c. 1, dice que en algunas artes las operaciones constituyen los fines y no algo que sea producido por ellas, como sucede en el arte de tocar la cítara, afirmación que se debe entender necesariamente respecto del término producido y permanente que se conserva después de la acción, según explicamos antes al tratar de la causa final. Este es, pues, el sentido en que se dice que mediante las acciones inmanentes no permanece nada producido, puesto que mediante ellas no se produce nada que persevere una vez que ellas han concluido.

21. *Qué diferencias hay en cuanto a esto entre las acciones inmanentes y las transeúntes.*—Se objetará: luego en esto no existe diferencia alguna entre las acciones inmanentes y las transeúntes; en efecto, entre las acciones transeúntes también hay algunas a las que no corresponde nada producido por ellas, que permanezca una vez que ellas han concluido, como se echa de ver en el ejemplo propuesto sobre la acción de tocar la cítara o la de cantar; mientras que, por el contrario, mediante algunos actos inmanentes se produce algo que permanece una vez pasado el acto, como en el caso del hábito que es producido a veces por un acto. Comenzando por esta última parte, se responde que no existe ninguna acción inmanente por la que se produzca propiamente y de suyo algo que permanezca después de ella; porque el hábito no es producido por la acción en cuanto es acción, sino que es producido por el término intrínseco de la acción inmanente, es decir, por la cualidad que es el acto segundo y último de la potencia. En consecuencia, el hábito no es producido por el acto inmanente, considerado de este modo, como por una acción, sino como por un principio activo, según quedó explicado antes; en efecto, la acción por la que es producido inmediatamente el hábito y que tiene a éste por término próximo, se identifica con el hábito mismo y es un modo de él, en el mismo sentido que toda acción, en general, está en su propio término. La diferencia, pues, consiste en que la acción inmanente no tiene nunca un término que permanezca después de ella, mientras que la

primum ex testimonio Aristotelis dicitur Aristotelis sententiam non esse per has actiones immanentes nihil fieri, sed vel nihil fieri extra ipsum operantem, vel (quod magis existimo) nihil fieri quod maneat transacta actione; et hoc modo ait huiusmodi actionem consistere in ipso usu. Quomodo I Ethic., c. 1, ait in nonnullis artibus operationes esse fines et non aliquid per eas factum, ut in arte cytharizandi, quod necessario intelligendum est de termino facto et permanente qui manet post actionem, ut supra declaravimus tractando de causa finali. Sic ergo dicitur per actiones immanentes nihil factum relinqui, quia per illas nihil fit quod illis finitis maneat.

21. *Quae sint quoad hoc differentiae inter immanentes actiones et transeuntes.*— Dices: ergo nulla est differentia in hoc inter actiones immanentes et transeuntes; nam etiam inter actiones transeuntes dantur aliquae quibus nihil per eas factum respondet quod, eis finitis, maneat, ut patet in exemplo posito de actione cytharizandi vel cantandi; et e converso, per aliquos actus immanentes producitur aliquid permanens transacto actu, ut habitus, qui per actum interdum producitur. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, nullam esse actionem immanentem per quam proprie et per se fiat aliquid permanens post illam; nam habitus non fit per actionem ut actio est, sed fit per intrinsecum terminum actionis immanentis, id est, per qualitatem illam quae est actus secundus et ultimus potentiae. Unde non fit habitus per actum immanentem illo modo sumptum, tamquam per actionem, sed tamquam per principium agendi, ut supra declaratum est: nam actio illa qua immediate fit habitus et ad illum proxime terminatur cum ipsomet habitu identificatur et est modus eius, sicut in universum omnis actio est in suo proprio termino. Differentia ergo consistit in hoc quod actio immanens non habet unquam terminum permanentem post ipsam; actio vero transiens regulariter

acción transeúnte ordinariamente lo tiene, por más que, de vez en cuando, suceda de otra manera. Y también aquí hay diferencia, porque cuando lo que es producido mediante una acción transeúnte no permanece, esto se debe únicamente a una imperfección o participación imperfecta, en razón de la cual no puede permanecer si no es conservado actualmente; así, por ejemplo, el sonido, que es el término producido por la acción de tocar la cítara o de cantar, no permanece, debido a su imperfección; y lo mismo sucede con la luz y otras cosas semejantes. En cambio, en los actos inmanentes y vitales esto se deriva de una especie de naturaleza particular que corresponde a su perfección; se trata, en efecto, de los actos vitales últimos, y, por lo mismo, no pueden permanecer sin el influjo actual del principio vital.

22. *Las acciones instantáneas están en el predicamento de la acción.*—A lo segundo se responde que la afirmación es totalmente falsa, puesto que bajo el género de la acción no se colocan sólo las acciones sucesivas, sino también las instantáneas. Esto lo prueba suficientemente el argumento propuesto sobre la iluminación, respecto de la cual resulta sorprendente cómo niega Soncinas que esté colocada bajo este género, siendo así que no puede negar que se trata de una verdadera acción accidental productiva de un término propio; porque, si por ventura lo que Soncinas afirma es que la iluminación se reduce al predicamento de la cualidad en el que está la luz, ¿por qué no dice otro tanto del calentamiento? ¿O por qué es la acción sucesiva la que constituye por sí su predicamento más bien que la acción instantánea? Ciertamente que no puede ofrecer ninguna razón probable; sobre todo, porque muchos piensan que las acciones, precisamente por el hecho de que una es sucesiva y otra simultánea en su totalidad, no poseen necesariamente una distinción esencial y específica, si por otro capítulo no tienen una diferencia mayor; porque del mismo modo que un calentamiento de ocho grados, por el hecho de producirse en un tiempo más largo o más breve, no es una acción específicamente distinta, y ni siquiera hay en realidad una acción mayor que otra, es decir, que posea más o menos entidad en la razón de acción, puesto que producen un término igual, aunque lo produzcan

illum habet, quamquam interdum ac raro aliter eveniat. In quo etiam est differentia, nam quando id quod fit per actionem tranneuntem non permanet, solum est ob imperfectionem vel imperfectam participationem, ratione cuius non potest permanere nisi actu conservetur; sic sonus, qui est terminus factus per actionem cytharizandi aut cantandi, non permanet ob imperfectionem suam; et lumen, et similia. At vero in actibus immanentibus et vitalibus id provenit ex peculiari quadam natura pertinente ad perfectionem; sunt enim ultimi actus vitae, et ideo permanere non possunt sine actuali influxu principii vitalis.

22. *Actiones instantaneae sunt in praedicamento actionis.*— Ad secundum respondetur omnino falsam esse assumptionem; nam sub genere actionis non tantum successivae actiones, sed etiam instantaneae collocantur. Quod satis probat argumentum illud factum de illuminatione, quam mirum est quomodo Soncinas neget sub hoc genere collocari, cum negare non possit esse veram accidentalem actionem productivam proprii termini; quia si in hoc genere non collocatur, in quo praedicamento erit? Nam si fortasse Soncinas dicat illuminationem reduci ad praedicamentum qualitatis ubi est lumen, cur non dicit idem de calefactione? Aut cur potius actio successiva suum praedicamentum per se constituit, quam actio instantanea? Nullam sane probabilem rationem reddere potest; maxime, quod multi censent actiones, ex hoc praecise quod una sit successiva et alia tota simul, non necessario habere essentialem et specificam distinctionem, si aliunde maiorem differentiam non habeant; nam, sicut calefactio ut octo, ex eo quod longiori aut breviori tempore fiat, non est diversa actio in specie, immo neque in re una est maior actio quam alia, id est, plus aut minus entitatis habens in ratione actionis, quia aequalem terminum faciunt, licet tardius vel celerius faciant,

con mayor lentitud o rapidez, punto que es accidental; de la misma manera, aunque todo ese calentamiento se produzca en un instante—cosa que puede suceder, si el paciente no ofrece ninguna resistencia—, la acción no será esencialmente distinta, sino que únicamente será—por así decirlo—una acción rapidísima o velocísima de esa especie y en orden a ese término. Sobre esto añadiremos algunas cosas en la sección siguiente; sea cual sea la opinión sobre este último punto, no hay duda de que la acción instantánea es una verdadera acción correspondiente al predicamento de la acción.

23. *Si toda acción es movimiento.*— Y al argumento en contra, concretamente a que toda acción es movimiento, se responde negando la proposición considerada metafísicamente; porque, al menos, falla en la acción creativa, según se vio antes y volveremos a tocar aquí de nuevo en la sección 4. Ahora bien, si se la entiende físicamente, es decir, respecto de la acción física, es verdad dentro de la debida proporción y expresándonos en el plano de la identidad más que en el plano de la formalidad, según los conceptos precisivos de nuestra mente; porque la acción sucesiva es un movimiento sucesivo, mientras que la acción instantánea es una mutación instantánea, a la que en sentido amplio se la suele denominar también movimiento; y éste es acaso el sentido en que se expresó Aristóteles en el libro III de la *Física,* capítulo 3, por más que de ese pasaje habría que deducir que todo movimiento es acción más bien que lo contrario: que toda acción es movimiento.

24. *Si toda acción produce pasión.*— Al tercero hay que afirmar lo mismo respecto de aquella proposición; *la acción produce de suyo pasión;* porque es verdadera respecto de la acción física, no de la acción absoluta. Y aunque la acción inmanente deba llamarse metafísica más bien que física, porque en virtud de su género abstrae de la materia según el ser, sin embargo, desde el ángulo en que conviene con la acción física—en ser producida a partir de un sujeto—es también verdad dicho principio, incluso en la acción inmanente. Ahora bien, se procede mal al referir esta acción al objeto sobre el que no produce pasión ninguna, puesto que a la razón de acción sólo le pertenece el producir pasión sobre el sujeto en que está ella misma, o, para hablar más formalmente, sobre el sujeto en que está su término; y en este sentido la acción inmanente causa

quod accidentale est, ita, licet tota illa calefactio fiat in instanti (ut fieri potest, si passum nullam habeat resistentiam), non erit actio essentialiter diversa, sed erit tantum (ut sic dicam) celerrima seu velocissima actio illius speciei et ad illum terminum. De qua re nonnulla addemus sectione sequenti; quidquid enim de hoc ultimo puncto sit, non est dubium quin actio instantanea vera actio sit de praedicamento actionis.

23. *Actio omnis an sit motus.*— Ad argumentum autem in contrarium, scilicet, quia omnis actio est motus, respondetur negando illam propositionem metaphysice sumptam; deficit enim ut minimum in actione creativa, ut supra visum est et attingemus hic iterum sect. 4. At vero sumendo illam physice, id est, de actione physica, est vera cum proportione, et loquendo identice magis quam formaliter secundum conceptus praecisos mentis; nam actio successiva est motus successivus, actio vero instantanea est mutatio instantanea, quae late loquendo etiam solet motus appellari; et ita fortasse locutus est Aristoteles, In III Phys., c. 3, quamvis ex eo loco potius sumendum sit omnem motum esse actionem, quam e converso omnem actionem esse motum.

24. *Num omnis actio inferat passionem.*— Ad tertium idem dicendum est de illa propositione: *Actio infert de se passionem;* est enim vera de actione physica, non de actione absoluta. Et quamvis actio immanens metaphysica potius dicenda sit quam physica, quia ex vi sui generis abstrahit a materia secundum esse, tamen ex ea parte qua convenit cum actione physica, in eo quod fit ex subiecto, verum habet illud principium, etiam in actione immanenti. Male autem comparatur haec actio ad obiectum in quod nullam infert passionem, quia tantum est de ratione actionis ut inferat passionem in subiectum in quo ipsa est, vel, ut formalius loquamur, in subiectum in quo est terminus eius; hoc autem modo actio immanens infert passionem in ipsum operans. Male item

pasión sobre el operante mismo. Se comete también una lamentable equivocidad respecto de la materia «sobre qué» y «de qué»; pues no es preciso que la acción produzca pasión en la materia «sobre qué», como en su sujeto, sino en la materia «en qué» o «de qué», en cuanto es el sujeto. A la confirmación tomada de la definición de potencia activa, si el argumento tuviese algún valor, probaría que las potencias de las que dimanan los actos inmanentes no son potencias activas, por no producir inmutación en una cosa distinta; luego es preciso explicar dicha definición, o refiriéndola a las potencias que obran con acción transeúnte y física, o, si se la ha de entender universalmente de la potencia transformadora de un sujeto, la expresión *otra cosa en cuanto es distinta* no ha de entenderse según una distinción real, sino que basta según la razón formal de potencia agente y de paciente, como queda dicho en el tratado de la causa eficiente.

25. El cuarto argumento se propone precisamente porque no se tiene en cuenta la distinción entre la acción inmanente en cuanto es acción o en cuanto es una cualidad producida; y también porque no se considera que es cosa distinta hablar de la acción en cuanto es acción, o en cuanto es tal acción. Así, pues, la acción, según la razón común y precisiva de acción, no exige el ser perfección del agente, que es lo único que prueba el ejemplo que allí se aduce sobre el calentamiento del fuego; pero no está en contradicción con la razón de acción el que alguna acción, en virtud de su razón propia y específica, sea perfección del agente. Además, cuando se dice que la felicidad consiste en una acción inmanente, si se habla con propiedad, hay que entender que consiste en el acto inmanente mismo, en cuanto es una cualidad que informa y perfecciona últimamente al operante mismo; porque en la acción en cuanto es acción no consiste más que presupositivamente y en cuanto está en la vía que conduce a tal perfección.

Respuesta a los argumentos de la segunda sentencia

26. Los argumentos de la segunda sentencia han quedado resueltos anteriormente, sobre todo el primero y el segundo. En lo que concierne al tercero, se afirma que es una expresión bastante metafórica el decir que las potencias

committitur aequivocatio de materia circa quam et ex qua; non enim oportet ut actio inferat passionem in materiam circa quam, ut in subiectum, sed in materiam in qua vel ex qua, ut est subiectum. Ad confirmationem autem ex definitione potentiae activae, si argumentum quidquam valeret, probaret potentias a quibus manant actus immanentes non esse potentias activas, quia non transmutant aliud; necessario ergo exponenda est illa definitio, vel de potentiis quae agunt actione transeunte et physica, vel, si in universum intelligenda est de potentia transmutandi subiectum, illa particula, *aliud in quantum aliud*, non est intelligenda secundum realem distinctionem, sed sufficit secundum rationem formalem potentiae agentis et patientis, ut tractando de causa efficienti dictum est.

25. Quartum argumentum ideo proponitur quia non consideratur distinctio inter actionem immanentem quatenus actio est, vel quatenus est qualitas facta; item quia non consideratur aliud esse loqui de actione ut actio est, vel ut talis actio est. Actio ergo, secundum communem ac praecisam rationem actionis, non postulat ut sit perfectio agentis, quod solum probat exemplum ibi adductum de calefactione ignis; non vero repugnat rationi actionis ut aliqua actio ex sua propria et specifica ratione sit perfectio agentis. Rursus cum dicitur beatitudo consistere in actione immanente, si proprie loquamur, intelligendum est consistere in ipso actu immanente, ut est qualitas informans ac ultimo perficiens ipsum operans; nam in actione ut actio est non consistit nisi praesuppositive et ut in via ad talem perfectionem.

Argumentis secundae sententiae satisfit

26. Argumenta secundae sententiae soluta sunt in superioribus, praesertim primum et secundum. Ad tertium vero dicitur, satis metaphorice dici potentias uniri obiectis per

se unen a los objetos mediante las acciones inmanentes; sin embargo, en el grado en que se unen, esto se realiza próximamente mediante las cualidades producidas en las mismas potencias por las propias acciones inmanentes. Y, en general, una acción unitiva no tiene lugar nunca sin la producción de algún término que o sea formalmente el modo mismo de unión, o sea de manera completa y adecuada el mismo compuesto que resulta de la unión, según se deja tratado más extensamente en otra parte.

SECCION III

CUÁL DE LAS RELACIONES—AL PRINCIPIO O AL TÉRMINO—ES MÁS ESENCIAL A LA ACCIÓN Y CUÁL DE ELLAS RECIBE SU ESPECIFICACIÓN

1. Después de haber mostrado que la acción incluye intrínseca y esencialmente una doble relación, es consecuencia obligada el ver cómo esas dos relaciones convienen en una sola e idéntica realidad simple con unidad *per se*. Parece, en efecto, que se trata de relaciones específicamente diversas, ya que se refieren a cosas con diversidad mayor que la específica; por consiguiente, o no pueden componer la razón esencial de una acción con unidad *per se*, o es preciso mantener que de una de ellas se toma la razón del género y de la otra la razón de diferencia, para que de esta manera puedan componer una razón con unidad *per se*. Ahora bien, no hay razón ninguna para que la diferencia genérica y específica se atribuya a una relación más bien que a otra, ya que la acción en el plano del género implica ambas relaciones, al agente en común y al término en común; y, por el contrario, la acción en el nivel específico puede variar, ya sea que se varíe el término, ya también que se varíe el principio activo.

2. Esta cuestión planteada en sus propios términos ha sido prácticamente soslayada por los autores, pero la engloban bien sea en el problema general de la especificación del movimiento por el término, punto a que nos referiremos en la disputación siguiente, bien bajo el otro problema de la especificación de los actos inmanentes por sus objetos, cuestión que hemos insinuado antes al ocupar-

actiones immanentes; eo tamen modo quo uniuntur, id proxime fieri per qualitates productas in ipsis potentiis per proprias actiones immanentes. Et in universum actio unitiva nunquam fit sine productione alicuius termini, qui vel formaliter sit ipse modus unionis, vel complete et adaequate sit ipsum compositum ex unitione resultans, ut alibi latius tractatum est.

SECTIO III

QUIS RESPECTUS, AD PRINCIPIUM VEL AD TERMINUM, SIT MAGIS ESSENTIALIS ACTIONI, ET UNDE SUMAT SPECIFICATIONEM SUAM

1. Cum ostensum sit actionem duplicem respectum includere intrinsece et essentialiter, videndum consequenter est quomodo illi duo respectus in unam et eamdem rem simplicem ac per se unam conveniant. Nam videntur inter se specie diversi, cum res plusquam specie diversas respiciant; ergo vel non possunt rationem essentialem actionis per se unam componere, vel dicere oportet ab altero sumi rationem generis, ab altero rationem differentiae, ut ita possint rationem per se unam componere. At vero nulla ratione potest uni respectui tribui differentia generica vel specifica potius quam alteri, quia actio in genere utrumque respectum includit, ad agens in communi et ad terminum in communi; actio vero in specie variari potest, tum variato termino, tum etiam variato principio agendi.

2. Haec quaestio in propriis terminis fere est ab auctoribus praetermissa, sed illam includunt vel sub communi quaestione de specificatione motus ex termino, quam attingemus disputatione sequenti, vel sub alia quaestione de specificatione actuum immanentium ex obiectis, quam supra insinuavimus, cum de qualitate ageremus. Nihilomi-

nos de la cualidad. Sin embargo, tiene una dificultad especial a causa de la peculiar relación al agente que expresa la acción en cuanto acción, y debido a las distintas afirmaciones de los doctores, sobre todo de Santo Tomás. Mas, por lo dicho anteriormente, y por la doctrina de Santo Tomás en I-II, q. 54, a. 2, damos por supuesto que esta clase de entidades o modos que implican en su esencia referencia a algo, toman de ello su especie; no en el sentido de que el término mismo o una cosa extrínseca constituya la diferencia propia, siendo así que ésta debe estar intrínseca y formalísimamente en la realidad misma, sino porque, en consonancia con la diversidad de la cosa a que se da la referencia, se varía la referencia misma y, por tanto, la esencia de la realidad.

Se proponen las diversas sentencias

3. Una vez supuesto esto, puede haber diversas maneras de expresarse en la presente dificultad. La primera es que la acción recibe su especie del principio activo y no del término, hablando con rigor. Parece que ésta es la opinión de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 3, de quien son estas palabras: *Puesto que el movimiento se distingue en acción y pasión, una y otra toman del acto su especificación; la acción, por su parte, del acto que es principio activo, y la pasión del acto que es término del movimiento. Por eso el calentamiento como acción no es otra cosa más que una moción que procede del calor; en cambio, el calentamiento como pasión no es más que movimiento hacia el calor; y la definición es expresiva de la razón específica.* Y se prueba esta opinión racionalmente, porque la acción tiene una relación tan esencial al principio eficiente, que, si se varía éste, es preciso que se varíe la acción; luego es necesario que tome de él su especie; y, viceversa, no depende hasta tal punto del término, que, introducida una variación esencial en éste, sea necesario que varíe esencialmente la acción; en efecto, la creación del cielo y de la tierra es de la misma especie, aunque las mismas realidades creadas difieran específicamente. Y se confirma, en primer lugar, porque las acciones vitales difieren de las no vitales en virtud del principio activo, es decir, porque proceden de un principio intrínseco y vital. Y, a su vez, las acciones vitales se diferencian entre sí por los objetos, en

nus tamen specialem habet difficultatem propter peculiarem respectum quem actio ut actio dicit ad agens et propter varia dicta doctorum, praesertim D. Thomae. Supponimus autem ex dictis in superioribus, et ex doctrina D. Thomae, I-II, q. 54, a. 2, has entitates vel modos qui in sua essentia includunt respectum ad aliquid, ab illo etiam sumere speciem; non quod ipse terminus aut res extrinseca sit propria differentia, cum haec debeat esse interne ac formalissime in ipsa re, sed quod, iuxta diversitatem rei ad quam est habitudo, varietur habitudo ipsa et consequenter essentia rei.

Variae sententiae proponuntur

3. Hoc supposito, varii possunt esse modi dicendi in praesenti difficultate. Primus est actionem sumere speciem ex principio agendi et non ex termino, per se loquendo. Haec videtur esse sententia D. Thomae, I-II, q. 1, a. 3, cuius haec sunt verba: *Cum motus distinguatur per actionem et passionem, utrumque eorum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi, passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem; definitio autem manifestat rationem speciei.* Et ratione probatur haec sententia, quia actio habet tam essentialem habitudinem ad principium efficiens, ut, illo variato, necesse sit variari actionem; ergo necesse est ut ab illo sumat speciem; e contrario vero non ita pendet ex termino, ut hoc essentialiter variato necesse sit actionem essentialiter variari; creatio enim caeli et terrae eiusdem speciei est, etiamsi res ipsae creatae specie differant. Et confirmatur primo: nam actiones vitales differunt a non vitalibus ex principio activo, scilicet, quia procedunt a principio intrinseco et vitali. Et rursus actiones vitales differunt inter se ex obiectis, quatenus sunt principia

cuanto, como dijo Santo Tomás, son principios activos de ellas; luego las acciones en general se distinguen en virtud de su principio. Se confirma, en segundo lugar, por el hecho de que el movimiento en cuanto movimiento, o sea en cuanto pasión o mutación considerada en general, toma su especie del término; luego la acción en cuanto acción no puede tomar de ahí su especie, puesto que, por ser realidades de diversos predicamentos, no pueden tener un principio idéntico de especificación.

4. Un segundo modo de expresarse es que la acción toma su especie del término y no del principio activo. Está sacado de Sto. Tomás, *De potent.*, q. 6, a. 8, donde afirma: *Hablando con propiedad, la acción, del mismo modo que el movimiento, recibe su especie del término, mientras que a su principio le debe propiamente el pertenecer al orden natural.* Y esto mismo parecen opinar todos los filósofos cuando hablan de la especificación del movimiento por el término, puesto que bajo el movimiento incluyen la acción y la pasión. Se prueba también por razón, porque si la acción no recibiese su especificación del término, sino del principio activo, todas las acciones procedentes del mismo principio serían de la misma especie, aunque tendiesen a cosas totalmente diversas, ya que tendrían el mismo principio especificativo. Mas el consecuente es increíble, porque, de lo contrario, el calentamiento y la iluminación solar serían acciones de la misma especie, por proceder de la misma luz del sol; y de modo semejante todas las acciones de la voluntad, sobre todo las que son producidas por ella sola, como por principio activo próximo, serían de la misma especie. Se confirma, en primer lugar, porque la acción, por más que proceda del agente, no obstante esencialmente es comunicación de algún ser, y bajo este concepto es vía en orden a su término; ahora bien, la vía se refiere esencialmente al término y varía al variar el término; luego toma de él su especie. Se confirma en segundo lugar, porque, por tener el movimiento dos términos, concretamente el *a quo* y el *ad quem*, de acuerdo con la verdadera filosofía, el movimiento no recibe su especie del término *a quo*, sino del *ad quem*; y parece que este es el modo cómo se comparan con la acción el principio activo y la forma producida; en efecto, el agente es de quien emana la acción, mientras que es a la forma a la que tiende, y es a ella a la que nosotros

activa earum, ut supra dixit D. Thomas; ergo in universum actiones distinguuntur ex principio. Confirmatur secundo, quia motus ut motus vel ut passio seu mutatio generatim sumpta sumit speciem a termino; ergo actio ut actio non potest inde sumere speciem; nam cum sint res diversorum praedicamentorum, non possunt habere idem specificationis principium.

4. Secundus modus dicendi est actionem sumere speciem ex termino et non ex principio agendi. Sumiturque ex D. Thoma, q. 6 de Potent., a. 8, ubi ait: *Proprie actio sicut et motus a termino speciem habet, a principio autem habet proprie quod sit naturalis.* Idemque videntur sentire omnes philosophi, cum loquuntur de specificatione motus ex termino; nam sub motu actionem et passionem includunt. Ratione etiam probatur, quia si actio non sumeret specificationem suam a termino, sed a principio agendi, omnes actiones procedentes ab eodem principio essent eiusdem speciei, etiamsi ad diversissimas res tenderent, quia haberent idem principium specificans. Consequens autem incredibile est, alias calefactio et illuminatio solis essent actiones eiusdem speciei, quia procedunt ab eadem luce solis; et similiter omnes actiones voluntatis, praesertim illae quae ab illa sola fiunt ut a principio proximo activo, essent eiusdem speciei. Confirmatur primo, quia actio, licet ab agente procedat, tamen essentialiter est communicatio alicuius esse et sub ea ratione est via ad suum terminum; via autem essentialiter respicit terminum et variatur variato termino; ergo ab illo speciem sumit. Confirmatur secundo, nam cum motus duos habeat terminos, nimirum a quo et ad quem, iuxta veram philosophiam non accipit motus speciem a termino a quo, sed ad quem; at vero ad eumdem modum videntur comparari ad actionem principium agendi et forma facta; nam agens est a quo egreditur actio, forma vero est ad quam tendit, quam semper hic nomine termini intelligimus; ergo non sumit actio

entendemos siempre aquí bajo el nombre de término; luego la acción no toma su
especie del principio de que emana, sino del término a que tiende.
5. La tercera sentencia puede ser que para la especificación de la acción
concurren simultáneamente el principio y el término, pero de tal manera que
baste la variación de ambos y la de cada uno de ellos para la diversidad de la
acción; porque si la acción procede de un mismo agente y tiende a un mismo
término, la acción será de la misma especie; pero si es idéntico el término y
distinto el agente, la acción será distinta; y, al revés, si el agente es idéntico y el
término distinto, la acción será distinta de cada una de las precedentes. Esta
sentencia puede tomarse también de Sto. Tomás, en el pasaje citado del *De potent.*,
y con más claridad de I, q. 77, a. 3, donde dice: *La acción recibe la especie de
estas dos cosas, del principio o del fin, o sea del término.* Y en este pasaje hay que
fijarse en la disyuntiva *o*, pues da a entender que para la diversidad de la acción
basta la variación en cualquiera de ellos. Y por razón cabe probar esta sentencia,
primeramente por aquel principio de Sto. Tomás en la citada q. 54, a. 2 de la I-II:
Todas las cosas que se predican en orden a algo se distinguen de acuerdo con la
distinción de las cosas en orden a las que se predican; luego lo que se predica
según el orden a varias cosas, se distinguirá según la distinción de éstas. Y porque
del mismo modo que el bien lo es por su causa íntegra y el mal lo es debido a
cualquier defecto, así también la unidad exige la conveniencia de todos los prin-
cipios, mientras que para la diversidad basta la diversidad de cada uno; luego
en el caso presente, por referirse la acción esencialmente tanto al principio como
al término, tomará su unidad de la conveniencia y unidad de ellos, mientras que
la diversidad la deberá a la variación de cualquiera de ellos. Y en segundo lugar
se hace patente por inducción; porque, en primer lugar, la producción del mismo
hombre hecha por el hombre que engendra o por Dios que crea es una acción
específicamente diversa, debido a la diversidad de principios, por más que el
término sea idéntico; esto mismo parece más cierto respecto de la generación y
resurrección de un mismo hombre, y respecto de la producción natural y la mila-
grosa de un mismo acto de visión. Y a su vez, por el contrario, es mucho más
cierto que las acciones de calentar y de iluminar son específicamente diversas en

speciem a principio a quo egreditur, sed a termino ad quem tendit.

5. Tertia sententia esse potest ad specificationem actionis concurrere simul principium et terminum, ita tamen ut variatio utriusque et singulorum ad diversitatem actionis sufficiat; nam si actio sit ab eodem agente ad eumdem terminum, actio erit eiusdem speciei; si vero terminus sit idem et agens diversum, actio erit diversa; et e converso, si agens sit idem et terminus distinctus, actio erit distincta ab utraque praecedentium. Haec etiam sententia sumi potest ex D. Thoma, citato loco de Potentia, et clarius I, q. 77, a. 3, ubi ait: *Ex his duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino;* ubi notanda est illa distinctio *vel;* indicat enim diversitatem in quocumque illorum sufficere ad diversitatem actionis. Ratione autem probari potest haec sententia, primo ex illo principio D. Thomae, dicta q. 54, I-II, a. 2: Omnia quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur; ergo quod dicitur secundum ordinem ad plura, distinguetur secundum distinctionem eorum. Et quia, sicut bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu, ita unitas requirit convenientiam omnium principiorum, ad diversitatem autem sufficit diversitas singulorum; ergo in praesenti, cum actio essentialiter respiciat tum principium, tum etiam terminum, ex convenientia et unitate eorum sumet unitatem, et ex distinctione cuiuscumque illorum sumet diversitatem. Quod secundo ostenditur inductione; nam imprimis productio eiusdem hominis facta ab homine generante, vel a Deo creante, est actio specie diversa ex diversitate principiorum, quamvis terminus sit idem; idem videtur certius de eiusdem hominis generatione et resurrectione et de productione naturali et miraculosa eiusdem visus. Rursus e contrario multo certius est actiones calefaciendi et illuminandi esse diversas specie ex terminis, etiamsi

virtud de sus términos, aun cuando procedan de un principio idéntico, como decíamos hace poco. Por eso puede, en tercer lugar, confirmarse esta sentencia con los argumentos de la primera y de la segunda, puesto que éstos prueban que con la diversidad en cualquiera de dichos respectos basta para la diversidad de la acción, de donde se deduce con claridad que concurren ambos simultáneamente a la especificación de la acción.

6. Mas añaden algunos que ni siquiera bastan esos dos elementos considerados conjuntamente para la unidad de la acción, sino que es preciso además tener en cuenta el modo de la acción, puesto que puede acaecer que sean idénticos el principio y el término, y, sin embargo, la acción sea diversa en virtud del modo, como puede verse en algunos ejemplos propuestos antes; en efecto, la creación y la generación de una misma realidad, por más que ambas acciones sean producidas inmediatamente por Dios, son acciones específicamente diversas, no debido al término o al principio, sino debido al modo. De manera similar los filósofos cuando afirman que el movimiento circular y el rectilíneo se distinguen específicamente, aunque tiendan al mismo término y procedan del mismo principio. Y otro tanto sucede con el aumento y la disminución. Y se puede confirmar con una analogía, puesto que los hábitos se distinguen con frecuencia por el modo de tender, aunque, por otra parte, coincidan en los objetos. Lo mismo que sucede también con dos caminos materiales que, a pesar de tender a la misma meta, se los suele distinguir porque lo hacen de diversa manera o por espacios diversos.

La acción recibe del término su especificación y diversificación

7. Dentro de esta variedad de opiniones creo que hay que comenzar por afirmar que para la unidad específica de una acción se requiere la unidad del término, y que, consecuentemente, a términos específicamente distintos corresponden siempre acciones distintas en especie; por lo tanto, la especificación de una acción de alguna manera se toma siempre del término. Esto está tomado de Aristóteles, V de la *Física*, c. 4, texto 31, puesto que en cuanto a este punto hay la misma razón para el movimiento que para la acción, participando del mismo parecer todos los filósofos en ese lugar. Y lo mismo sostiene Egidio, *In I*, dist. 17,

ab eodem principio procedant, ut paulo ante dicebamus. Unde tertio potest haec sententia confirmari rationibus primae et secundae; nam illa probant diversitatem in quocumque illorum respectuum sufficere ad diversitatem actionis; ex quo plane fit utrumque simul concurrere ad specificationem actionis.

6. Addunt vero aliqui etiam illa duo simul sumpta non sufficere ad unitatem actionis, sed oportere praeterea attendere ad modum actionis, quia fieri potest ut principium et terminus sint eadem, et nihilominus actio sit diversa ex modo, ut in nonnullis exemplis supra positis videre licet: creatio enim et generatio eiusdem rei, etiamsi utraque actio a Deo immediate fiat, sunt actiones specie diversae, non ex termino vel principio, sed ex modo. Similiter dicunt philosophi motionem circularem et rectam distingui specie, etiamsi ad eumdem terminum tendant et ab eodem principio procedant. Et simile est de auctione et diminutione. Et confirmari potest a simili, nam habitus saepe distinguuntur ex modo tendendi, etiamsi alias in obiectis conveniant. Sicut etiam duae viae materiales, licet ad eumdem terminum tendant, solent distingui, quia diversis modis seu per diversa spatia tendunt.

Actionem speciem ac diversitatem sumere a termino

7. In hac diversitate opinionum dicendum imprimis censeo ad unitatem specificam actionis requiri termini unitatem, et consequenter ad terminos specie diversos semper esse actiones specie diversas; atque adeo speciem actionis semper sumi aliquo modo ex termino. Haec sumitur ex Aristotele, V Phys., c. 4, textu 31, nam quoad hoc eadem est ratio de motu et de actione, ubi reliqui philosophi idem sentiunt. Idem Aegid., In I,

a. 2. Y la razón está en que el término se compara a la acción a modo de forma y de acto último por causa del cual se produce primaria y esencialmente. Por consiguiente, de ahí toma su razón primaria. Además, porque la acción en la realidad no es más que la forma misma o la cosa que es producida, en cuanto emana y depende del agente; luego si la forma que es producida es específicamente diversa, también la acción será diversa en especie; por fin, las acciones deben la contrariedad y la oposición a los términos a que tienden; pues el enfriamiento y el calentamiento son contrarios precisamente porque son contrarios los términos a que tienden; de la misma manera, es de los términos de donde reciben una denominación común; así, por ejemplo, calentamiento se dice tomándolo de calor, lo cual es indicio de que recibe de ahí su especie y naturaleza. De este argumento se valió el Filósofo en un caso similar, en el lib. V de la *Física*, textos 4 y 48; e incluso los argumentos propuestos en la segunda opinión prueban suficientemente este aserto.

8. Mas cabe preguntar aquí de qué grado o naturaleza ha de ser la distinción o unidad de términos que sea suficiente o se requiera para la distinción o unidad de la acción. Pues algunos piensan que no basta la distinción específica de los términos en su ser natural y real, sino que se requiere también que se distingan en la razón formal de ser término; y, por el contrario, no creen que para la unidad específica de la acción se exija la unidad específica del término en su ser real, sino en el ser formal de término. Pues del mismo modo que en los objetos de los hábitos se suele distinguir el objeto material y el formal, de suerte que se entienda que la unidad o distinción del hábito no se ha de tomar del objeto material, sino del formal, así creen también que hay que distinguir en los términos de las acciones, y llaman término material a la cosa que es producida según su ser real, mientras que le dan el nombre de formal a esa misma cosa según el modo como es producida por el agente. Esta opinión puede tomarse de Alberto, lib. VII *Phys.*, tratado III, c. 1. Sin embargo, la conclusión propuesta hay que entenderla de los términos producidos por la acción según el ser de los mismos, porque, si no se entiende así, no se puede afirmar nada con certeza sobre la unidad o distinción de las acciones por sus términos. Porque ¿de dónde se ha de tomar esa formalidad

dist. 17, a. 2. Et ratio est quia terminus comparatur ad actionem per modum formae et actus ultimi, propter quem primo ac per se fit; ergo inde sumit primariam rationem suam. Item, quia actio in re non est nisi ipsa forma vel res quae fit, prout egreditur et pendet ab agente; ergo si forma quae fit est specie diversa, etiam actio erit specie diversa; tandem actiones ex terminis ad quos tendunt habent contrarietatem et repugnantiam; ideo enim frigefactio et calefactio contraria sunt, quia termini ad quos tendunt sunt contrarii; similiter ex terminis habent communem denominationem, ut dicitur calefactio a calore, quod est signum inde etiam habere speciem et naturam. Quo argumento usus est in simili Philosophus, V Phys., textu 4 et 48; argumenta etiam facta in secunda opinione hanc assertionem sufficienter persuadent.

8. Sed quaeri hic potest quanta vel qualis terminorum distinctio vel unitas sufficiat vel requiratur ad distinctionem vel unitatem actionis. Quidam enim putant non sufficere specificam distinctionem terminorum in suo esse naturali et reali, sed requiri etiam quod distinguantur in ratione formali terminandi; et e converso, ad unitatem specificam actionis non existimant requiri unitatem specificam termini in suo esse reali, sed in esse formali termini. Sicut enim in obiectis habituum distingui solet obiectum materiale et formale, ut unitas vel distinctio habitus non ex materiali sed ex formali obiecto sumenda intelligatur, ita censent in terminis actionum distinguendum esse, et materialem terminum appellant rem quae fit secundum suum esse reale; formalem vero eamdem rem secundum modum quo efficitur ab agente. Quae sententia sumi potest ex Alberto, VII Phys., tract. III, c. 1. Nihilominus tamen conclusio posita intelligenda est de terminis productis per actionem secundum esse eorum, nisi enim ita intelligatur, nihil certum de unitate vel distinctione actionum ex terminis affirmari potest. Nam illa formalitas termini unde

del término? En efecto, si se dice que hay que tomarla del modo de obrar, cabe plantear la pregunta respecto de ese mismo modo de obrar a ver si tiene unidad genérica o unidad de especie última. Lo primero no siempre puede decirse, como se echa de ver en el modo de obrar mediante la alteración, o mediante la educción de la potencia de la materia y en otros casos similares; ahora bien, si bajo ese modo de obrar están incluidos modos distintos o acciones específicamente distintas, no es posible señalar distinción más que por los términos, los cuales habrán de tomarse necesariamente según su ser real, ya que en el modo de ser afectados no hay diferencia. Y por este motivo decíamos antes que la acción creativa no tiene unidad específica respecto de todas las cosas, sino que, de acuerdo con la diversidad específica de las criaturas, se diferencian también específicamenthe las acciones de crear; y esto, con paridad de razón, lo confirmábamos para la diversidad específica de las generaciones o alteraciones que tienden a diversos términos.

9. Y este argumento apoya también la presente opinión; porque es sentir común de los filósofos que las generaciones de un caballo, de un león, etc., se diferencian específicamente; en efecto, Aristóteles dice con claridad que el enfriamiento y el calentamiento se distinguen específicamente, en el V de la *Física*, c. 3, y parece una cosa evidente de por sí, ya que se trata de acciones contrarias por su naturaleza. Y casi es idéntico el motivo para la educción de formas sustanciales distintas específicamente, incompatibles por su naturaleza en una misma materia. Puede, además, plantearse el mismo argumento sobre todas las acciones del entendimiento y de la voluntad, las cuales coinciden en el modo como son producidas por estas potencias, y no por ello se puede pensar que sean de la misma especie, siendo así que tienden a términos u objetos diversos. Finalmente, la razón a priori está en que la acción en cuanto acción es una producción y comunicación de algún ser; y no puede señalarse un término más formal de la producción que la realidad misma producible según su propio ser específico con el que es producible. Por eso no es legítima la comparación entre los términos de las acciones y los objetos de los hábitos o actos; puesto que los objetos no se comparan a los hábitos en cuanto producibles por ellos, sino en cuanto alcanzables—por así decirlo—mediante algún medio o bajo alguna razón formal, y por eso los hábitos pue-

sumenda est? Si enim dicatur sumenda ex modo agendi, de ipso modo agendi inquiri poterit an sit unus genere vel specie ultima. Primum non semper dici potest, ut patet de modo agendi per alterationem, vel per eductionem de potentia materiae et aliis; si autem sub hoc modo agendi sunt varii modi seu variae actiones specie distinctae, non potest distinctio nisi ex terminis designari, qui termini sumendi necessario erunt secundum esse rei, quia in modo quo attinguntur non differunt. Et hac ratione dicebamus superius actionem creativam non esse unius speciei respectu rerum omnium, sed pro diversitate specifica creaturarum, actiones etiam creandi specie differre; idque a paritate rationis confirmabamus ex diversitate specifica generationum vel alterationum tendentium ad diversos terminos.

9. Quod argumentum etiam praesentem sententiam confirmat; nam, quod generationes equi, leonis, etc., specie differant, communis est philosophorum sensus; nam Aristoteles calefactionem et frigefactionem aperte dicit specie differre, V Phys., c. 3, et videtur per se manifestum: nam illae actiones natura sua contrariae sunt. Et fere eadem ratio est de eductione formarum substantialium specie distinctarum, natura sua in eadem materia repugnantium. Idem praeterea argumentum fieri potest de omnibus actionibus intellectus aut voluntatis, quae in modo quo fiunt ab his potentiis conveniunt, et non propterea possunt existimari eiusdem speciei, cum ad diversos terminos seu obiecta tendant. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio, est productio et communicatio alicuius esse; non potest autem magis formalis terminus productionis assignari quam ipsa res producibilis secundum proprium esse specificum quo producibilis est. Quapropter non fit recte comparatio inter terminos actionum et obiecta habituum vel actuum, quia obiecta non comparantur ad habitus ut producibilia ab ipsis, sed ut attingibilia (ut sic dicam) per aliquod

den diferenciarse por la diversidad de medios o de razones de alcanzar los objetos; en cambio la acción se refiere al término como producible, es decir, en cuanto puede recibir el ser o este ser concreto, y ésta es sobre todo su razón formal, diferenciándose, por lo mismo, la acción siempre por su diversidad.

Las acciones no se distinguen sin los términos

10. En segundo lugar afirmo que es probable que la acción nunca sea específicamente diversa por causa del solo principio activo, si el término es idéntico y de la misma naturaleza, aunque se puede defender también la posición opuesta. La primera parte se prueba por inducción, la cual, por ser negativa, debe hacerse sólo con los ejemplos en los que se descubran con más claridad acciones específicamente diversas que tienden a un mismo término. Porque, si no sucediese así en ellos, una vez debidamente considerados, será argumento suficiente de que esto no acaece nunca. Así, pues, la inducción se establece primero en la generación y en la creación de un mismo hombre, pues estas acciones en tanto se diferencian en cuanto la creación implica producir de la nada la materia y la forma, mientras que la generación no las implica, sino que las da por supuestas y sólo expresa la unión de la materia con la forma; por el contrario, si en la producción del hombre mediante creación distinguimos con cuidado la producción de la materia y de la forma y tenemos presente la sola acción por la que son unidas, a esa acción precisivamente considerada no se la encontrará como distinta de la acción que interviene en la generación; del mismo modo que decíamos antes, al tratar de la causa formal, que la acción por la que la forma primera de fuego o de tierra, etc., ha sido introducida en la materia elemental fue una verdadera educción, aunque la materia hubiera sido creada en el mismo instante. Por eso, aunque la creación del fuego sea en absoluto una acción distinta de la generación, sin embargo, si afinamos hasta prescindir de la educción que está incluida en esa creación, no se tratará de una acción específicamente distinta de la generación. Y por el mismo motivo he dicho en el tomo II de la III parte, Disp. XXXIV, sec. 5, coincidiendo con muchos autores, que la resurrección del hombre, si se la considera precisi-

medium vel sub aliqua ratione formali, et ideo ex diversitate mediorum aut rationum attingendi obiecta possunt habitus diversificari; actio vero respicit terminum ut producibilem, id est, ut potest esse recipere aut tale esse, et haec est maxime formalis ratio, et ideo ex eius diversitate semper diversificatur actio.

Actiones non distingui absque terminis

10. Dico secundo: probabile est nunquam actionem esse diversam in specie ob solum principium agendi, si terminus idem sit et eiusdem rationis, quamquam oppositum etiam defendi possit. Probatur prior pars inductione, quae inductio cum negativa sit, solum fieri debet in illis exemplis in quibus maxime videntur actiones specie diversae ad eumdem terminum tendere; nam si in eis recte consideratis non ita est, sufficiens argumentum erit nunquam id accidere. Sic ergo fit inductio primo in generatione et creatione eiusdem hominis; nam in tantum illae actiones differunt, in quantum creatio includit effectionem materiae et formae ex nihilo, generatio vero illas non includit, sed supponit et dicit tantum unionem formae cum materia; at vero si in productione hominis per creationem accurate distinguamus effectionem materiae et formae et consideremus solam actionem qua uniuntur, illa actio praecise sumpta non invenietur distincta ab actione quae in generatione intercedit, quemadmodum in superioribus, tractando de formali causa, dicebamus actionem per quam in materia elementari introducta fuit prima forma ignis vel terrae, etc., fuisse veram eductionem, etiamsi in eodem instanti materia fuerit creata. Unde, licet creatio ignis absolute sit diversa actio a generatione, tamen si subtiliter praescindatur eductio quae in illa creatione includitur, non erit actio specie distincta a generatione. Et propter eamdem causam dixi in II tom. III part., disp. XXXIV, sect. 5, cum multis auctoribus, resurrectionem ho-

vamente en cuanto al acto de unir al alma con el cuerpo, sin añadir ningún otro don o milagro sobrenatural, es de la misma naturaleza específica que la acción sustancial por la que inicialmente se une el alma al cuerpo en la generación. Luego se ha de afirmar lo mismo de cualquier acción similar, o de la restitución de una forma perdida. Igualmente, si Dios aniquilase a un ángel y después volviese a crear de nuevo al mismo, aunque pudiera decirse que se trataba de una especie de resurrección, es decir, de la producción renovada de una cosa que ya había existido antes y que había dejado de existir, sin embargo esa acción sería de la misma naturaleza que la primera creación, puesto que la pura repetición o la interrupción de duración no puede ser suficiente para una diversidad específica de acciones; lo mismo sucederá, por tanto, en la acción unitiva o eductiva, si en el término no hay por otro concepto una diversidad mayor.

11. Puede también compararse la acción creativa con la acción eductiva de una forma a partir de la potencia de la materia, y se la descubrirá como específicamente distinta incluso respecto del mismo término. Porque si Dios crease la cantidad sin sujeto, esta acción sería específicamente diversa de aquella por virtud de la cual educe la cantidad a partir de la materia. Mas, aunque esto sea verdad, no acaece, empero, sin cierta diversidad de los términos; en efecto, por la creación se produce la cantidad misma, mientras que por la educción no se produce la cantidad, sino lo cuanto, diferencia que se da en toda acción similar, y que no consiste sólo en el modo de hablar, sino que tiene su fundamento en la realidad misma, puesto que por creación se produce la cantidad considerada precisiva y abstractamente o con el modo de ser de la perseidad, mientras que por la educción se produce formalmente la cantidad en cuanto unida, de tal manera que la acción tiene por término también un modo de unión realmente distinto de la forma misma. Y debido a esta diversidad en el término de la acción, surge también la diversidad en el modo, ya que mediante la creación la forma es producida por la sola virtud de la causa eficiente; en cambio, por la educción no es producida más que si concurre causalmente con ella la causa material. Así, pues, la creación de una realidad idéntica no es jamás una acción específicamente diversa de otra producción de esa misma realidad, sin que intervenga alguna distinción en los términos mis-

minis, si praecise consideretur quantum ad unitionem animae cum corpore, nullo alio adiuncto supernaturali dono vel miraculo, esse eiusdem rationis specificae cum substantiali actione qua primo anima unitur corpori in generatione. Ergo idem dicendum erit de omni simili actione, vel restitutione formae amissae. Similiter, si Deus annihilaret aliquem angelum et eumdem postea iterum crearet, quamvis illa dici possit quasi resurrectio quaedam, id est, iterata productio rei quae iam prius fuerat et esse desierat, tamen illa actio eiusdem rationis esset cum prima creatione, quia sola iteratio aut durationis interruptio non potest sufficere ad specificam diversitatem actionum; idem ergo erit in actione unitiva aut eductiva, si aliunde in termino non sit maior diversitas.

11. Potest vero ulterius comparari actio creandi cum actione educendi formam de potentia materiae, et invenietur specie distincta etiam respectu eiusdem termini. Nam, si Deus crearet quantitatem sine subiecto, actio esset specie diversa ab ea qua educit quantitatem ex materia. Sed licet hoc verum sit, non tamen est sine aliqua diversitate terminorum; nam per creationem fit ipsa quantitas, per eductionem vero non fit quantitas, sed quantum, quae differentia in omni simili actione reperitur, et non est posita in solo modo loquendi, sed in re ipsa habet fundamentum, quia per creationem fit quantitas praecise et abstracte vel cum modo per se essendi, per eductionem vero formaliter fit quantitas ut unita, ita ut terminetur actio etiam ad modum unionis ex natura rei distinctum ab ipsa forma. Et ex hac diversitate in termino actionis oritur etiam diversitas in modo, quia per creationem fit forma sola virtute efficientis causae, per eductionem vero non fit, nisi concausante, cum illa, materiali causa. Sic igitur nunquam creatio eiusdem rei est actio specie diversa ab alia eius productione, sine aliqua distinctione in ipsis terminis. Atque hinc potest fieri generale argumentum; nam si

mos. Y de aquí puede deducirse un argumento general; porque si en estas acciones que parecen por sí mismas distintas en máximo grado, bien atendiendo a los principios, bien al modo, no se salva, sin embargo, nunca su distinción sin distinción en los términos, mucho menos podrá acaecer esto en otras acciones.

12. Por tanto, los otros ejemplos pueden explicarse con más facilidad, como sucede en el caso del calentamiento producido por el fuego o por el sol, o también por el fuego con el concurso de Dios, o por Dios solo; porque en todos ellos se podrá negar facilísimamente que se trate de acciones específicamente diversas por causa de la sola diversidad de los principios, ya que, aunque los principios sean real o formalmente diversos, sin embargo no producen una cosa idéntica en cuanto son diversos, sino en cuanto el uno contiene eminentemente al otro, o en cuanto ambos contienen la misma forma. Y que esto sea suficiente para la unidad específica de la acción respecto del mismo término se puede defender con bastante probabilidad, puesto que la virtud que contiene eminentemente a otra, de la misma manera que contiene eminentemente su forma, también contiene su acción; luego una virtud eminente no sólo puede producir la misma forma específica que una virtud inferior, sino que puede también producir la misma acción específica; por consiguiente, en este sentido Dios no sólo puede producir por sí solo el mismo calor específico que produce el fuego, sino que puede producir también el mismo calentamiento específico; luego el calentamiento producido por Dios solo y el producido por el fuego con el concurso de Dios no se diferencian específicamente por este capítulo. El argumento vale de igual manera para todos los agentes semejantes.

13. Puede asimismo con esto elaborarse un argumento de tipo general; en efecto, los diversos principios de un mismo término, o son causas unívocas o equívocas, o es unívoca la una y la otra equívoca. Si son causas unívocas, serán de la misma naturaleza que el efecto y también tendrán igualdad de naturaleza entre sí; si, por el contrario, una causa es unívoca y la otra equívoca, la acción será también de la misma naturaleza por la razón expuesta de que la causa equívoca obra en cuanto contiene eminentemente el efecto y la acción de la causa unívoca. Y por este mismo motivo, si ambas causas son equívocas, aunque en sí tengan

in his actionibus quae maxime videntur per sese diversae vel ex principiis vel ex modo, nihilominus earum distinctio nunquam salvatur sine distinctione in terminis, multo minus in aliis actionibus poterit id reperiri.

12. Unde alia exempla facilius possunt expediri, quale est de calefactione facta vel ab igne vel a sole, vel item ab igne cum concursu Dei vel a solo Deo; in his enim omnibus facillime negari poterit actiones esse specie diversas propter solam illam principiorum diversitatem, quia, licet illa principia sint realiter seu formaliter diversa, tamen non agunt idem ut diversa sunt, sed quatenus unum eminenter continet aliud, vel ambo eamdem formam. Quod autem hoc sufficiat ad specificam unitatem actionis respectu eiusdem termini, satis probabiliter suaderi potest, quia virtus eminenter continens aliam, sicut eminenter continet formam eius, ita et actionem eius; ergo virtus eminens non solum potest facere eamdem formam in specie quam virtus inferior, sed etiam eamdem actionem in specie; sic ergo Deus non solum potest se solo facere eumdem specie calorem quem facit ignis, sed etiam eamdem specie calefactionem; ergo calefactio quae fit a Deo solo et quae fit ab igne cum concursu Dei, ex hoc capite non differunt specie. Quod eodem modo procedit de omnibus similibus agentibus.

13. Et inde etiam potest formari generalis ratio; nam diversa principia eiusdem termini, vel sunt causae univocae, vel aequivocae, vel una univoca et alia aequivoca. Si sint univocae causae, erunt eiusdem rationis cum effectu et consequenter etiam inter se; si vero una causa sit univoca et altera aequivoca, etiam actio erit eiusdem rationis ob rationem tactam, quia causa aequivoca agit ut eminenter continens effectum et actionem causae univocae. Atque eadem ratione si ambae causae sint aequivocae, etiamsi sint in

naturalezas diversas, si producen un efecto de naturaleza idéntica, lo han de producir también mediante una acción de naturaleza idéntica, puesto que lo producirán en cuanto eminentemente contienen lo mismo; luego, si una acción tiende a un término totalmente semejante, no puede ser esencialmente diversa por parte de los agentes, puesto que en los agentes no puede haber más diversidad que la que hemos expuesto. A no ser que quiera añadir alguien que a veces el efecto procede simultáneamente de una causa unívoca y de una equívoca, por ejemplo de la causa segunda y de la primera, a veces solamente de una equívoca, o que a veces ciertamente el efecto procede de la causa principal mediante un instrumento, y a veces sin él. Pero no hay duda de que si las primeras diversidades de agentes no bastan para la diversidad de acciones, tampoco bastarán éstas, porque ni son mayores ni se da en ellas razón especial alguna; más aún, éstas están contenidas en aquéllas. Porque el que una causa equívoca opere sola o con la unívoca es lo mismo, ya que la causa equívoca opera siempre en cuanto contiene eminentemente el efecto. Por el contrario, la causa instrumental, sobre todo si es connatural, no entra—por así decirlo—en número con la causa principal, sino que se hace uso de sus servicios para la misma acción en cuanto máximamente connatural a ella misma y a su efecto.

14. En apoyo de esta inducción está el que de suyo parece increíble que la acción, por ejemplo la de mover el cielo, se diversifique específicamente por el hecho de que sea realizada por ángeles diversos en especie, o que lo sea inmediatamente por Dios o por un ángel. Esto mismo, por tanto, sucede en otros casos similares, siempre que el término sea en absoluto de la misma especie. Cabe, por fin, añadir un argumento que parece *a priori*, puesto que el principio activo, si es unívoco, está determinado por su especie a una acción concreta que tiende a un término concreto; y si es equívoco, por ser de suyo universal e indiferente, no puede derivarse de él una especie determinada de acción; luego se determina por el término, puesto que no influye sobre él según la virtud total que posee, sino en cuanto lo contiene eminentemente; luego, en definitiva, la especie de la acción se ha de deber siempre al término.

se diversarum naturarum, si efficiunt effectum eiusdem rationis, facient etiam per actionem eiusdem rationis, quia facient quatenus eminenter continent idem; ergo actio si ad terminum omnino similem tendat, non potest esse diversa essentialiter ex parte agentium, quia non potest alia esse diversitas in agentibus praeter dictam. Nisi quis fortasse addat quod interdum effectus est simul a causa univoca et aequivoca, ut a causa secunda et prima, interdum ab aequivoca tantum, aut certe quod interdum effectus est a causa principali medio instrumento, interdum sine illo. Sed certe, si priores varietates agentium non sufficiunt ad diversitatem actionum, neque istae sufficient, quia neque sunt maiores neque est in illis specialis ratio; immo hae in illis continentur. Nam quod causa aequivoca operetur sola, vel cum univoca, perinde est; nam semper causa aequivoca operatur ut eminenter continens effectum. Causa vero instrumentalis, praesertim si connaturalis sit, non ponit in numerum (ut ita dicam) cum causa principali, sed ad eamdem actionem sibi et effectui maxime connaturalem assumitur.

14. Et confirmatur haec inductio, nam per se incredibile videtur actionem movendi caelum, verbi gratia, esse diversam specie, eo quod fiat ab angelis specie diversis, aut a Deo immediate, vel ab angelo. Idem ergo est de aliis similibus, quoties terminus est omnino eiusdem speciei. Tandem adiungi potest ratio quae videtur a priori, quia principium agendi, si sit univocum, ex sua specie determinatum est ad talem actionem tendentem ad talem terminum; si autem sit aequivocum, cum ex se sit universale et indifferens, non potest ab illo sumi determinata species actionis; determinatur ergo ex termino, quia in illum non influit secundum totam virtutem quam habet, sed prout illum eminenter continet; ergo semper species actionis ultimate est spectanda ex termino.

Respuesta a los argumentos de la primera sentencia

15. Por consiguiente, esta parte es la más probable y a mí, hablando en absoluto, me parece verdadera, y de acuerdo con ella reciben fácil solución los argumentos expuestos en la primera sentencia. En efecto, el testimonio de Sto. Tomás que se cita allí hay que explicarlo en consonancia con otras afirmaciones de él en otros lugares: que la acción toma su especie del principio activo, no circunscribiéndose a él, sino en cuanto está referido al término o en cuanto por razón de éste está determinado a un modo concreto de acción. Pues ésta es la razón debido a la cual, aunque la ordenación al principio y al término sea de esencia de la acción, la determinación de la especie de la acción se debe más al término que al principio, puesto que el término en general es más determinado y limita—por así decirlo—la acción de la causa, si es que no está determinada por otro capítulo. Y a la primera razón se responde negando ambas partes incluidas en ella. En efecto, hemos dicho que las creaciones de cosas específicamente diversas son diversas en especie, aunque procedan de un agente idéntico, y que, por el contrario, las acciones que tienden a un mismo término son de la misma naturaleza, aunque procedan de agentes diversos. Respecto de la primera confirmación concedo que las acciones vitales se diferencian de las no vitales debido a sus principios de naturaleza diversa, pero no sin que medie ordenación a términos diversos. Por eso, si alguna vez un término completamente idéntico puede ser producido mediante una acción vital y una no vital, en ese caso las acciones mismas no serán específicamente diferentes en la realidad, sino únicamente según la denominación extrínseca, de la misma manera que se diferencian muchas veces la acción libre y la no libre, y la moción natural o la violenta. Así el acto de hablar o de comer de un ángel, en un cuerpo que haya asumido, no es vital en el sentido que lo es un acto de hablar o de comer de un hombre; y, sin embargo, si esas acciones exteriores se consideran en su esencia real, no son diversas por su especie, sino sólo por la denominación.

16. Concedo también que las acciones vitales se diferencian entre sí por sus objetos como por sus principios, pero no sin tener en cuenta la ordenación al término. Y en esto hay que tener en cuenta lo que hemos dicho antes, que en los mismos actos vitales inmanentes la razón de acción debe ser distinguida de su

Argumentis primae sententiae satisfit

15. Est itaque haec pars probabilissima et mihi, absolute loquendo, vera videtur, iuxta quam facile solvuntur rationes factae in prima sententia. Nam D. Thom. ibi citatus exponendus est iuxta alia dicta eius in locis, quod actio sumit speciem ex principio agendi, non sistendo in illo, sed ut relato ad terminum seu ut determinato ratione illius ad talem modum actionis. Haec enim est ratio ob quam, licet ordo ad principium et terminum sit de essentia actionis, determinatio speciei actionis magis est ex termino quam ex principio, quia terminus in universum est magis determinatus et limitat (ut ita dicam) actionem causae, si alioqui ipsa determinata non sit. Ad primam autem rationem respondetur negando utramque partem in ea sumptam. Diximus enim creationes rerum specie diversarum esse specie diversas, etiamsi ab eodem agente procedant, et e contrario actiones ad eumdem terminum esse eiusdem rationis, etiamsi fluant a diversis agentibus. Ad primam confirmationem concedo actiones vitales differre a non vitalibus ex principiis diversarum rationum, non tamen sine ordine ad diversos terminos. Unde, si interdum idem omnino terminus fieri potest per actionem vitalem et non vitalem, tunc actiones ipsae non erunt differentes in specie secundum rem, sed tantum secundum extrinsecam denominationem, sicut differunt saepe actio libera et non libera, et motio naturalis vel violenta. Ut locutio aut comestio angeli in corpore assumpto non est vitalis, sicut est locutio vel comestio hominis; et tamen, si actiones illae exteriores in sua reali essentia considerentur, non sunt specie diversae, sed denominatione tantum.

16. Concedo rursus actiones vitales inter se differre ex obiectis ut ex principiis, non tamen sine ordine ad terminum. In qua re considerandum est quod supra diximus, in ipsis actibus vitalibus immanentibus distinguendam esse rationem actionis a termino

término intrínseco y de la cualidad producida, que es la forma propia y el acto último de la potencia vital; y es de este acto en cuanto tal del que principalmente es verdad que toma su especie del objeto al que tiende inmediatamente. Sin embargo, refiriéndonos a la acción en cuanto es acción, también ella recibe su especie del propio término intrínseco, aunque la reciba igualmente del objeto, bien en cuanto es de algún modo el principio de dicha acción, bien en cuanto el término mismo de la acción recibe su especie del objeto. La respuesta a la segunda confirmación es que tanto la pasión como la acción se refieren al término de una manera proporcionada a ellas, y que, por tanto, pueden recibir de él una especie distinta, sobre todo porque, entre la acción y la pasión, la distinción es sólo racional mediante conceptos inadecuados, como hemos de explicar con más extensión en la disputación siguiente.

17. Con todo, en la conclusión he afirmado que puede defenderse la posición opuesta, puesto que al que se empeñase en afirmar con insistencia que las acciones totales de la causa unívoca y de la equívoca que tienden a términos completamente semejantes, por ejemplo el calentamiento del fuego y el del sol, son específicamente distintas en la razón de acciones o dependencias, no se le podría convencer con facilidad con una demostración clara o evidente; sin embargo, en una materia filosófica parece que hay bastante con los argumentos propuestos. Esa opinión podría tener cierta verosimilitud sólo en el caso en que a la diversidad de los agentes se añadiese un modo sobrenatural de operar, como luego explicaré.

Cómo se distingue la acción por el modo

18. En tercer lugar afirmo que es más verosímil que las acciones no sean nunca específicamente distintas atendiendo al solo modo de operar, si los términos de las acciones son absolutamente idénticos o son semejantes, siempre que los modos de operar sean connaturales a las cosas o términos mismos. Luego explicaré por qué añado este último inciso. Por ahora se prueba la afirmación, en primer lugar, por una inducción, que se ha de hacer según el modo indicado en la demostración de la conclusión anterior. Porque respecto de la creación y de la

eius intrinseco et qualitate facta, quae est propria forma et actus ultimus potentiae vitalis; de quo actu ut sic praecipue verum est sumere speciem ex obiecto in quod immediate tendit. Tamen, loquendo de actione ut actio est, etiam illa sumit speciem ex proprio intrinseco termino, quamvis etiam sumat ex obiecto, vel quatenus est principium aliquo modo illius actionis, vel quatenus ipsemet terminus actionis ab obiecto speciem sumit. Ad secundam confirmationem respondetur tam passionem quam actionem respicere terminum modo sibi accommodato, et ideo posse ab illo sumere diversam speciem, maxime cum distinctio inter actionem et passionem solum sit rationis per inadaequatos conceptus, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus.

17. Dixi nihilominus in conclusione posse oppositam partem defendi, quia qui mordicus asserere voluerit actiones totales causae univocae et aequivocae tendentes ad terminos omnino similes, ut calefactionem ignis et solis, esse specie diversas in ratione actionum seu dependentiarum, non poterit facile convinci manifesta aut evidenti demonstratione; tamen pro re philosophica rationes factae sufficientes videntur. Solum posset illa opinio habere aliquam verisimilitudinem, quando cum diversitate agentium coniungeretur supernaturalis modus agendi, ut iam dicam.

Quomodo distinguatur actio ex modo

18. Dico tertio: verisimilius est actiones nunquam esse specie diversas ex solo modo agendi, si termini actionum sint omnino iidem, seu similes sint, dummodo illi modi agendi sint connaturales rebus seu terminis ipsis. Cur hanc ultimam partem addam, dicam inferius. Nunc probatur assertio primo inductione, quae facienda est modo in probatione praecedentis conclusionis indicato. Nam de creatione et generatione imprimis

generación se ha demostrado primeramente que se trata de modos generales y no de modos específicos; y luego que esas acciones no se diferencian sólo en el modo, sino también en el término, y no únicamente en el *a quo*, sino en el *ad quem;* en efecto, el término *a quo*, si no repercute en la diversidad del término *ad quem*, no especifica o diversifica la acción, según se toma de Sto. Tomás, I, q. 25, a. 1, y q. 45, a. 1, porque la acción no se ordena al término *a quo*, sino al *ad quem*, mientras que del otro más bien se aleja, como se enseña también sobre el movimiento en el lib. V de la *Física*. Además el movimiento local en línea recta o en la circular hacia un mismo término último no sería una acción diversa, si los términos próximos a que tienden esas acciones no fuesen diversos. Y no quiero entrar en el problema de si el movimiento circular y el rectilíneo se diferencian esencialmente incluso en la razón de movimiento o si se diferencian sólo en el modo accidental o como en la figura, igual que la línea recta y la circular, cuestión que corresponde a la física. Y el otro ejemplo que se aducía antes sobre el aumento y la disminución no viene al caso, puesto que en el mismo grado en que se distinguen el aumento y la disminución, no deben su distinción al modo de tender, sino a los términos. Y el saber si se distinguen específicamente en cuanto son acciones, o únicamente en la razón de mutación, en cuanto una tiene razón de privación y la otra de adquisición, y por recibir cada una su denominación de lo que en ella acaece, no corresponde al presente problema, sino a una cuestión de filosofía natural; aquí es suficiente con decir en general que en la razón de acciones no tienen distinción específica mayor de la que exige la distinción de los términos. Por consiguiente, en las acciones naturales no puede aducirse ejemplo alguno en que, permaneciendo el mismo término y el mismo principio activo, las acciones se distingan específicamente por razón del modo.

19. Y la razón parece ser la misma que se tocó antes, concretamente que el término según su ser propio es el objeto cuasi formal de la acción, sin que quepa, por eso, encontrar un modo que—por así decirlo—cambie la formalidad de dicho objeto en orden a especificar la acción, sobre todo si se trata de un modo de la acción connatural a tal término, ya que el modo de una efección connatural es

ostensum est illos modos esse generales et non specificos; deinde illas actiones non differre tantum in modo, sed etiam in termino, non tantum a quo, sed ad quem; terminus enim a quo, nisi redundet in diversitatem termini ad quem, non specificat aut diversificat actionem, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 25, a. 1, et q. 45, a. 1, quia actio non ordinatur ad terminum a quo, sed ad quem, et ab alio potius recedit, sicut de motu etiam traditur in V Phys. Rursus, motio localis per lineam rectam aut circularem ad eumdem terminum ultimum non esset actio diversa, nisi termini proximi ad quos tendunt illae actiones essent diversi. Ut omittam sub quaestionem cadere an motus circularis et rectus essentialiter differant etiam in ratione motus, vel solum in modo accidentali et quasi in figura, sicut linea recta et circularis, quod ad physicam spectat. Aliud vero exemplum, quod supra adducebatur de auctione et diminutione, non est ad rem, nam eo modo quo auctio et diminutio distinguuntur, non ex modo tendendi, sed ex terminis distinguuntur. An vero distinguantur specie quatenus actiones sunt, vel solum in ratione mutationis, quatenus una habet rationem privationis, altera acquisitionis, et quia denominantur singula ab eo quod in eis accidit, non ad praesentem, sed ad philosophicam disputationem pertinet; hic enim satis est in genere dicere in ratione actionum non habere maiorem distinctionem specificam quam distinctio terminorum postulet. Itaque in naturalibus actionibus nullum exemplum afferri poterit, in quo, stante eodem termino et principio agendi, actiones distinguantur specie ex modo.

19. Ratio autem videtur esse eadem quae supra tacta est, nimirum, quia terminus, secundum proprium esse suum, est quasi formale obiectum actionis, et ideo non potest reperiri modus qui mutet (ut ita dicam) formalitatem illius obiecti ad specificandam actionem, maxime loquendo de modo actionis connaturalis tali termino, nam modus ef-

proporcionado a aquella realidad o a aquel ser que es comunicado por la acción; en efecto, se trata de un modo que le es intrínseco y connatural, y, en consecuencia, si el término es totalmente idéntico, la acción no puede ser diversa sólo por el modo. Ni se puede explicar fácilmente en qué consiste un modo tal, ya que, si es posible imaginar algunos más que los antes enumerados, son realmente accidentales; como, por ejemplo, el que una acción sea por resultancia, otra se deba a un agente extrínseco, dato que no modifica la razón de la acción, si el término es de razón idéntica. Así se echa de ver en el enfriamiento del agua que se reduce a su frialdad primitiva, y en el enfriamiento del aire que se origina por un motivo extrínseco; pues esas acciones no son específicamente diversas en cuanto a su esencia real y física, sino sólo en cuanto a cierta denominación. Igual que el producirse una acción de modo violento o de modo connatural al sujeto no hace variar la acción, si no varía el término, puesto que esos modos, o mejor esas denominaciones, se deben sólo a cierta relación y proporción o desproporción con la naturaleza, la cual no sólo no modifica la acción, sino que más bien exige su identidad o semejanza, a fin de que pueda ser proporcionada a un sujeto y violenta o no natural para otro.

20. Añado asimismo que tampoco el modo de la acción consistente en que sea sucesiva o instantánea modifica la especie de la acción, hablando con propiedad, si el término es completamente el mismo, puesto que se trata también de dos modos muy accidentales, ya que no consisten más que en una mayor o menor velocidad de la acción, según decíamos antes. Por eso muchas veces se varían esos modos debido a condiciones accidentales requeridas para obrar; por ejemplo, la intensificación de la luz se produce sucesivamente, porque el agente se aplica sucesivamente más y más; y la intensificación del calor, porque el paciente ofrece o no ofrece resistencia; y la intensificación de un acto de visión, o de un acto inmanente, debido a la libre aplicación del agente.

21. *Si las acciones asumen especie diversa por el modo natural o modo milagroso como es producido un mismo término.*—Y en la última cláusula de la afir-

fectionis connaturalis est proportionatus illi rei seu illi esse quod per actionem communicatur; nam est intrinsecus modus eius, connaturalis illi, et ideo si terminus sit omnino idem, non potest actio esse diversa tantum ex modo. Neque explicari facile potest in quo consistat talis modus; nam si qui alii praeter supra numeratos excogitari possunt, revera sunt accidentales; ut, verbi gratia, quod una actio sit per resultantiam, alia ab agente extrinseco, quod non variat rationem actionis, si terminus sit eiusdem rationis. Ut patet de frigefactione aquae se reducentis ad pristinam frigiditatem, et de frigefactione aeris ab extrinseco; non enim sunt illae actiones specie diversae quantum ad realem et physicam essentiam, sed solum quoad denominationem quamdam. Sicut etiam quod actio sit modo violento vel connaturali subiecto, per se non variat actionem, si non variat terminum, quia illi modi, vel potius denominationes, solum sumuntur ex quadam relatione et proportione aut improportione ad naturam, quae non solum non variat actionem, sed requirit potius identitatem vel similitudinem eius, ut possit uni subiecto esse proportionata et alteri violenta aut non naturalis.

20. Addo etiam neque modum actionis, quod sit successiva vel instantanea, variare speciem actionis, per se loquendo, si terminus omnino sit idem, quia etiam illi duo modi sunt valde accidentales, cum solum consistant in maiori vel minori velocitate [1] actionis, ut supra dicebamus. Unde saepe variantur illi modi ex accidentalibus conditionibus ad agendum requisitis, ut intensio luminis fit successive, quia agens successive magis et magis applicatur; et intensio caloris, quia passum resistit vel non resistit; et intensio visionis vel actus immanentis, ex applicatione libera agentis.

21. *Actiones an speciem diversam sumant ex naturali vel miraculoso modo quo fit idem terminus.*— Dixi autem in postrema parte assertionis *dummodo actiones sint connatu-*

[1] *Diversitate* en otras ediciones. (N. de los EE.)

mación dije: *con tal que se trate de acciones connaturales*, porque sin duda que por potencia absoluta de Dios puede acaecer que una misma cosa sea producida por acciones específicamente distintas, aunque en sus términos no se dé diversidad alguna, por ser la una acción natural y la otra sobrenatural, o porque ambas son sobrenaturales. Y esto puede tener lugar de dos maneras. Primero, si de algún modo se modifica el principio activo, como cuando Dios opera mediante la criatura como por instrumento rebasando la virtud natural de ésta, mediante la potencia obediencial. Respecto de este modo de operar es bastante probable que sea suficiente para variar la especie de la acción, como dije en el I tomo de la III parte, disp. XXXI, sec. 6, en la solución del sexto argumento, lugar en que hemos expuesto algunos puntos sobre las diferencias de las acciones, los cuales han de interpretarse de acuerdo con la presente doctrina. Otro modo de multiplicar las acciones puede deberse a la sola voluntad y potencia divinas, como si Dios por su sola virtud quisiese producir y conservar una realidad totalmente idéntica con varias acciones específicamente distintas, bien simultánea, bien sucesivamente. Este modo puede presentarse como más difícil, porque parece implicar contradicción el multiplicar las realidades o modos donde no hay ningún principio de distinción. Aunque a esto se dice que Dios puede causar acciones distintas por sí mismas, y no por los términos o por otro concepto, cosa que muchos extienden a todas las acciones, tomándola de Escoto, en *In I*, dist. 13, q. única, § *Ad quaestionem;* y aunque no sea hasta ese punto probable respecto de todas las acciones connaturales a las realidades o a los términos mismos, sin embargo no parece improbable para las acciones sobrenaturales que no se adaptan así a las cosas mismas. No apareciendo, pues, en esto implicación de contradicción, no parece fácil el negarlo, aunque la posición opuesta tampoco carece de probabilidad.

Propia solución de la cuestión

22. Por fin, para responder en forma al problema planteado, hay que decir que la acción, según cierta razón, depende en el mismo grado, esencial e individualmente, del principio y del término, pero en cuanto a la especificación depende

rales, quia per potentiam Dei absolutam fortasse fieri potest ut eadem res fiat actionibus specie distinctis, etiam si in terminis earum nulla sit diversitas, si una actio sit naturalis, altera vero supernaturalis, vel si utraque supernaturalis sit. Duobus autem modis potest hoc accidere. Primo, si aliquo modo varietur principium agendi, ut quando Deus operatur per creaturam ut per instrumentum, ultra virtutem naturalem eius, per potentiam obedientialem. De huiusmodi enim modo agendi, probabile satis est sufficere ad variandam speciem actionis, ut dixi in I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6, in solut. sexti argumenti, ubi nonnulla diximus de differentiis actionum, quae interpretanda sunt iuxta praesentem doctrinam. Alter modus multiplicandi illas actiones esse potest per solam divinam voluntatem et potestatem, ut si Deus vellet sola sua virtute eamdem omnino rem variis actionibus et specie distinctis, vel simul vel successive producere aut conservare. Qui modus difficilior videri potest, quia repugnare videtur res vel modos multiplicare, ubi nullum est principium distinctionis. Sed ad hoc dicitur posse Deum efficere actiones seipsis distinctas et non ex terminis vel aliunde, quod quidem de omnibus actionibus affirmant multi, et sumitur ex Scoto, In I, dist. 13, q. unic., § *Ad quaestionem;* et licet non sit adeo probabile de actionibus omnibus connaturalibus ipsis rebus seu terminis, tamen de actionibus supernaturalibus, quae non ita coaptantur rebus ipsis, non videtur improbabile. Cum ergo in hoc non appareat implicatio contradictionis, non videtur facile negandum, quamquam oppositum etiam probabilitate non careat.

Propria quaestionis resolutio

22. Ultimo dicendum est, ut quaestioni propositae in forma respondeamus, actionem secundum quamdam rationem pendere aeque essentialiter atque etiam individualiter a principio et a termino, quoad specificationem

más del término. La primera parte se explica por la igualdad que hay en las dos cosas. En primer lugar porque es tan imposible que se dé una acción sin referencia al agente—no pudiendo, por tanto, variarse sin referencia al agente—, como que se dé sin referencia al término, y viceversa, extremo que ha quedado suficientemente probado en las secciones anteriores. En segundo lugar—refiriéndonos concretamente a la individuación—porque cualquier acción en cuanto al modo de su entidad, considerada individualmente y en particular, depende de tal manera de este agente concreto y de este término, que es imposible que, variando cualquiera de ellos, permanezca la misma acción. La razón por parte del término consiste en que, siendo la acción en su término una especie de modo de éste, no puede permanecer una vez variado éste o sin él, ya que en general el modo no puede permanecer sin la realidad cuyo modo es. En cambio, por parte del agente, la razón consiste en que la acción no emana del agente mediante otra acción, sino por sí misma; por tanto esta acción depende totalmente del agente por sí misma y por su entidad modal, no pudiendo, por lo mismo, variar el agente sin que se dé variación en la acción misma, puesto que no se da otra cosa en la que de suyo y necesariamente se produzca la variación. Porque cuando se dice que varía el agente, no es preciso que varíe en cuanto a su entidad absoluta, sino sólo en cuanto al dato de que ahora obre y después no obre, aunque en la realidad persevere el mismo efecto; por consiguiente esa variación no puede tener lugar más que debido a la variación de la acción; luego, en general, siempre que varíe el agente es preciso que varíe la acción; puesto que del mismo modo que, variado el efecto formal, es necesario que varíe la forma, y, suprimido el sujeto, es necesario que se suprima el accidente, y, destruido el término, que se destruya la relación; así, una vez variado el agente en la razón de agente, es necesario que varíe la acción que es su forma en cuanto tal, comparándose con ella también como sujeto de esa denominación y como modo del término de esa relación. Por consiguiente, en cuanto a aquellos dos puntos hay igualdad entre esas dos relaciones y una necesidad tan intrínseca, que implicaría contradicción el que la acción se produjese de otro modo. A su vez la segunda parte de la conclusión está bastante clara por lo que antecede, ya que el término es como la última forma extrínseca de la acción, y por ella se

vero magis pendere a termino. Prior pars declaratur, quia in duobus est aequalitas. Primo, quia tam est impossibile actionem esse sine respectu ad agens, sicut sine respectu ad terminum, et e converso, quod satis probatum est in sectionibus praecedentibus. Secundo (quod ad individuationem spectat), nam quaelibet actio quoad modum suae entitatis in individuo et in particulari ita pendet ab hoc agente et ab hoc termino, ut impossibile sit, quocumque eorum variato, eamdem actionem manere. Ratio ex parte termini est quia cum actio sit in termino tamquam modus eius, non potest manere illo mutato seu sine illo, quia in universum modus non potest manere sine re cuius est modus. Ex parte vero agentis ratio est quia actio non fluit ab agente per actionem aliam, sed seipsa; unde per se et per suam modalem entitatem pendet omnino haec actio ab hoc agente, et ideo non potest variari agens, quin sit variatio in ipsa actione, quia non est aliud in quo per se et necessario variatio fiat. Nam cum dicitur variari agens, non est necesse variari quoad absolutam entitatem eius, sed solum quoad hoc ut nunc agat et postea non agat, etiamsi idem effectus perseveret in rerum natura; illa ergo varietas non potest fieri, nisi propter varietatem actionis; ergo in universum quotiescumque variatur agens, actionem etiam variari necesse est; nam sicut, variato effectu formali, necesse est variari formam, et, ablato subiecto, tolli accidens, et, destructo termino, destrui respectum, ita, variato agente in ratione agentis, necesse est variari actionem quae est forma eius ut sic, ad quam etiam comparatur per modum subiecti illius denominationis et per modum termini illius respectus. Igitur quoad illa duo est aequalitas inter hos respectus et tam intrinseca necessitas, ut implicet contradictionem aliter actionem fieri. Altera vero pars conclusionis satis patet in superioribus; nam terminus est veluti forma ultima extrinseca actionis,

determina el agente en cuanto tal a producir una acción dentro de una especie determinada, hablando con propiedad, de acuerdo con las naturalezas de las cosas, prescindiendo de lo que se refiere a los milagros sobrenaturales.

Primera respuesta al motivo de duda

23. Con esto resulta fácil la respuesta al motivo de duda planteado al principio. En efecto, negamos que la relación de la acción al agente y al término sea doble en la realidad, sino que lo es sólo según nuestros conceptos inadecuados. Ni importa que el agente o el término sean cosas muy distintas, ya que no son considerados bajo ese aspecto, sino con subordinación entre sí y, en este sentido, a modo de una sola cosa; porque la acción no emana del agente más que para tender al término; y donde hay una cosa en orden a otra, allí hay una sola cosa. Y esto es frecuente en relaciones de este tipo: en efecto, el hábito se refiere a la potencia sin quedarse en ella, sino pasando—por así decirlo—hasta el objeto, y, en general, la relación refiere un sujeto a un término.

Respuesta a los argumentos de las otras opiniones

24. Los argumentos de la opinión primera, en cuanto pueden oponerse a nuestra sentencia, ya quedan resueltos. Y los argumentos de la segunda confirman directamente nuestra opinión, no habiendo, por tanto, por qué detenerse en ellos. Por más que la comparación que allí se establece entre el término *a quo* y el principio de la acción no tiene una total semejanza; porque la acción no depende propiamente del término *a quo*, ni expresa una positiva referencia trascendental a él, puesto que éste sólo es una privación o un término contrario; en cambio, la acción depende esencial y positivamente del agente por sí mismo, y, por tanto, expresa una referencia trascendental propia y positiva a él en no menor grado que al término.

25. A los argumentos propuestos en la tercera sentencia se ha respondido en parte al demostrar nuestra opinión. Porque los ejemplos que allí se aducen sobre

et ab illa determinatur agens ut sic ut actionem in tali specie efficiat, per se loquendo, iuxta naturas rerum, quidquid sit de supernaturalibus miraculis.

Responsio prima ad dubitandi rationem

23. Hinc facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Negamus enim respectum actionis ad agens et terminum esse duplicem secundum rem, sed solum secundum inadaequatos conceptus nostros. Nec refert quod agens vel terminus sint res valde diversae, quia non respiciuntur illo respectu, nisi cum subordinatione inter se, atque ita per modum unius; actio enim non egreditur ab agente, nisi ut tendat in terminum; ubi est autem unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quod frequens est in his respectibus: habitus enim respicit potentiam, non in ea sistendo, sed transeundo (ut ita dicam) ad obiectum, et in universum relatio refert subiectum ad terminum.

Argumentis aliarum opinionum satisfit

24. Argumenta primae opinionis, quatenus repugnare possent nostrae sententiae, soluta iam sunt. Argumenta vero secundae directe nostram confirmant sententiam, et ideo non est quod illis respondeamus. Quamquam illa comparatio quae ibi fit inter terminum a quo et principium actionis non sit omnino similis; nam actio non proprie pendet a termino a quo, nec dicit positivum respectum transcendentalem ad illum, cum ille tantum sit aut privatio quaedam aut terminus contrarius; ab agente autem positive et essentialiter pendet actio per seipsum, et ideo ad illud dicit proprium et positivum respectum transcendentalem, non minus quam ad terminum.

25. Ad argumenta vero posita in tertia sententia partim responsum est probando nostram sententiam. Nam exempla quae ibi

la diversidad de las acciones en virtud de los principios activos no son verdaderos más que cuando esa diversidad de principios repercute en la diversidad de los términos, al menos si nos expresamos en el plano natural y dejando a un lado los milagros. Y al argumento allí propuesto hay que decir que cuando un ente expresa relación a dos cosas con subordinación de éstas entre sí, la especificación ha de tomarse de lo que viene a ser como lo último en esa relación, y que a este capítulo, hablando con rigor, es a lo que se debe la variación de la especie, pero no al otro, a no ser en cuanto mediante él o por razón de él varía también la relación al término último.

26. Finalmente también han quedado resueltos, al probar la afirmación tercera, los otros argumentos que se han insinuado en el cuarto modo de explicación. Y los ejemplos que allí se aducían tomados de la distinción de hábitos o de vías materiales, vienen más bien a confirmar lo que hemos dicho. Porque el modo de avanzar en una ciencia o el de operar mediante un hábito no introduce distinción en los hábitos a no ser en cuanto en el objeto mismo se varía o el medio del asenso o el motivo de operación, variación que está en el objeto mismo y como en el término formal del propio hábito. Y también los caminos materiales que tienden a un mismo término remoto son distintos por lo mismo, porque si se los considera como realidades independientes, son espacios distintos por sus cantidades; en cambio, si se los considera de un modo cuasi relativo en orden al término, la distinción está en sus términos próximos e intrínsecos, en el sentido en que hablábamos antes del movimiento que tiende a un mismo término por la línea recta y por la circular.

SECCION IV

SI LA ACCIÓN EN CUANTO TAL DICE ESENCIALMENTE RELACIÓN AL SUJETO DE INHESIÓN Y CUÁL ES ÉSTE

1. En esta sección hay que explicar con más amplitud la referida división de la acción en inmanente y transeúnte, y se indicará también otra subdivisión de

adducuntur de diversitate actionum ex principiis agendi, non sunt vera, nisi ubi diversitas illa principiorum redundat in diversitatem terminorum, saltem loquendo ex natura rei et seclusis miraculis. Ad rationem autem ibi factam dicendum est, quando unum ens dicit respectum ad duo cum subordinatione eorum inter se, specificationem esse sumendam ex eo quod est quasi ultimum in illa habitudine, et ex illo capite, per se loquendo, variari speciem, non vero ex alio, nisi in quantum mediante illo vel ratione illius variatur etiam respectus ad ultimum terminum.

26. Denique etiam alia argumenta quae in quarto dicendi modo insinuata sunt, inter probandam tertiam assertionem sunt expedita. Exempla vero quae ibi adducebantur ex distinctione habituum aut materialium viarum potius confirmant quae diximus. Nam modus procedendi in scientia vel operandi per habitum non distinguit habitus, nisi in quantum in ipso obiecto variat aut medium assentiendi aut motivum operandi, quae variatio est in ipso obiecto et quasi in termino formali ipsius habitus. Materiales etiam viae tendentes ad eumdem terminum remotum, ideo distinctae sunt, quia si sumantur ut res absolutae, sunt spatia suis quantitatibus distincta; si autem sumantur quasi respective in ordine ad terminum, in terminis proximis et intrinsecis illarum est distinctio, sicut supra dicebamus de motu ad eumdem terminum per lineam rectam et circularem.

SECTIO IV

UTRUM ACTIO UT ACTIO DICAT ESSENTIALITER RESPECTUM AD SUBIECTUM INHAESIONIS, ET QUODNAM ILLUD SIT

1. In hac sectione amplius declaranda est dicta divisio actionis in immanentem et transeuntem, et alia praeterea subdivisio actionis transeuntis indicabitur, simulque ex-

la acción transeúnte, debiendo quedar resuelta al mismo tiempo aquella duda vulgar de si la acción transeúnte está en el agente o no.

Primera sentencia sobre el sujeto de la acción transeúnte

2. Así, pues, hay que comenzar por investigar si la acción en cuanto acción se refiere necesariamente al agente mismo como al sujeto en que inhiere. Pues todos los autores que afirman que la acción transeúnte está en el agente se fundan en el principio de que la acción en cuanto acción debe estar inherente en algún sujeto, el cual no puede ser más que el agente en cuanto es agente en acto. De los discípulos de Santo Tomás, defienden esta opinión Cayetano, I, q. 25; y el Hispalense, *In I*, dist. 27, q. 1, notab. 3; Flandria, lib. V *Metaph.*, q. 22, a. 2. La mantiene también Escoto, *In IV*, dist. 13, q. 1, y Antonio Andrés en el lib. *De sex principiis*, capítulo sobre la acción; y en general los escotistas, y Paulo Véneto en *Summa Physic.*, c. 18; Avicena, II *Sufficientiae*, c. 5. Pero divergen bastante en cuanto a la realidad misma, porque los escotistas por la acción no entienden más que la relación del agente al efecto o al paciente; pues piensan que con anterioridad a esta relación que resulta en el agente, una vez que se ha producido ya el efecto, no media entre el agente y el efecto nada realmente distinto de la forma que es principio operativo y de la forma que es término de la acción, en lo que propiamente consistiría la acción predicamental. Pero nosotros no nos referimos a la acción en este sentido, ni pensamos que a esa relación se la pueda llamar acción con propiedad. Y damos por supuesto un fundamento contrario, concretamente que entre el efecto y el eficiente hay una acción intermedia realmente distinta de ellos, la cual es por naturaleza anterior a dicha relación, y es el fundamento o condición o razón en que se funda.

3. Así, pues, Cayetano y los que le siguen entienden en este segundo sentido que la acción expresa un referencia intrínseca a algún sujeto en que inhiere, y que este sujeto tiene que ser el agente mismo. Y si se insta que la acción de Dios no puede estar inherente en Dios de este modo, responden que también la acción de Dios está en Dios, pero no por una inherencia propia, sino en virtud de su identidad y simplicidad, porque esa acción no es del género de la acción, ni es un accidente, sino que es la sustancia misma de Dios. Mas aquí nos referimos a la acción predicamental, la cual es un accidente. Y éste parece ser el principal fundamento de esta sentencia; en efecto, por ser la acción un accidente, debe estar necesariamente en algún sujeto al que inhiera; ahora bien, siendo una forma y acto del agente, de acuerdo con el III de la *Física*, c. 2, no puede tener ningún sujeto de inhesión más propio. Además, porque el sujeto de la forma es aquel que es actualizado por ella y reducido de la potencia al acto. A este argumento parece referirse Sto. Tomás, II *cont. Gent.*, c. 9, con estas palabras: *La acción, que no es la sustancia del agente, está en él como el accidente en el sujeto, debiendo, por lo mismo, contársela entre los nueve predicamentos;* y en el *De potent.*, q. 7, a. 9, ad 7, dice: *La acción como acción es considerada en cuanto deriva del agente; pero en cuanto es accidente se la considera en cuanto está en el sujeto agente.*

4. En segundo lugar argumento porque si la acción no está en el agente como en su sujeto, no está en ningún sujeto; mas esto repugna porque va contra la razón de accidente; luego. La mayor se prueba, ya porque si la acción estuviese fuera del agente en algún sujeto, le conferiría a éste una denominación, puesto que toda forma confiere una denominación al sujeto en que está; ahora bien, no puede conferirle la denominación, porque, ¿qué denominación le va a dar? No la de agente, porque ésta se la da al agente solo; no otra distinta, porque la acción en cuanto acción no puede conferir denominaciones de otro tipo, ni cabe idear fácilmente una denominación así. Ya también porque, si la acción estuviese en otro sujeto, sería sobre todo en el paciente; pero esto no, ya que en el paciente está la pasión; y la acción y la pasión, por expresar relaciones opuestas y formas predicamentalmente distintas, no pueden estar en el mismo sujeto. Por eso Sto. Tomás, en *In II*, dist. 40, q. 2, a. 4, prueba por esto que la acción y la pasión son accidentes diversos, por el hecho de que la acción está en el agente y la pasión en el paciente.

5. En tercer lugar, porque la acción creada es una perfección del agente; luego está en él, ya que la forma no perfecciona más que al sujeto en que está. El antecedente puede probarse, en primer lugar, por lo del Filósofo en el II

pedienda erit illa vulgaris dubitatio an actio transiens sit in agente, necne.

De subiecto actionis transeuntis prima sententia

2. Primum igitur inquirendum est an actio ut actio necessario respiciat ipsum agens ut subiectum cui inhaeret. Omnes enim auctores qui affirmant actionem transeuntem esse in agente in hoc nituntur principio, quod actio ut actio in aliquo debet inhaerere subiecto, quod non potest esse nisi agens quatenus actu agens. Tenent autem hanc opinionem ex discipulis D. Thomae Caietanus, I, q. 25; et Hispalens., In I, dist. 27, q. 1, notab. 3; Flandr., V Metaph., q. 22, a. 2. Tenet etiam Scotus, In IV, dist. 13, q. 1; et Ant. Andreas, in lib. de Sex principiis, c. de Actione; et communiter scotistae, et Paul. Venet., in Summ. physic., c. 18; Avicen., II Sufficient., c. 5. Differunt autem multum quoad rem ipsam: nam scotistae per actionem solum intelligunt relationem agentis ad effectum vel passum; putant enim ante hanc relationem quae resultat in agente, iam producto effectu, nihil mediare inter agens et effectum distinctum ex natura rei a forma quae est principium agendi, et ab ea quae est terminus actionis, quod sit proprie actio praedicamentalis. Sed nos non in hoc sensu de actione loquimur, nec putamus respectum illum posse proprie actionem vocari. Supponimusque contrarium fundamentum, nimirum, esse inter effectum et efficiens actionem mediam distinctam ex natura rei ab eis, quae est prior natura illo respectu, et fundamentum vel conditio vel ratio fundandi illum.

3. Caietanus ergo et qui eum sequuntur, in hoc posteriori sensu intelligunt actionem dicere intrinsecum respectum ad aliquod subiectum cui inhaereat, et hoc esse debere iosumment agens. Quod si instes quia actio Dei non potest hoc modo Deo inhaerere, respondent etiam actionem Dei esse in Deo, non tamen per propriam inhaerentiam, sed per identitatem et simplicitatem suam, quia illa actio non est de genere actionis, neque accidens, sed ipsamet substantia Dei. Hic autem loquimur de actione praedicamentali, quae est accidens. Hoc autem videtur esse praecipuum fundamentum huius sententiae; nam cum actio sit accidens, necessario debet esse in aliquo subiecto cui inhaereat; cum autem sit forma et actus agentis, ex III Phys., c. 2, non potest habere aliud magis proprium inhaesionis subiectum. Praeterea, quia illud est subiectum formae, quod per eam actuatur et reducitur de potentia in actum. Quam rationem his verbis attigisse videtur D. Thomas, II cont. Gent., c. 9: *Actio, quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto, et ideo inter novem praedicamenta computatur;* et q. 7 de Potent., a. 9, ad 7, ait: *Actio ut actio consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subiecto agente.*

4. Secundo argumentor, quia si actio non est in agente ut in subiecto, in nullo subiecto erit; at vero hoc repugnat, quia est contra rationem accidentis; ergo. Probatur maior, tum quia si in aliquo subiecto esset actio extra agens, denominaret illud; nam omnis forma denominat subiectum in quo est; sed non potest denominare; quam enim denominationem tribueret? Non agentis, quia hanc soli agenti tribuit; non aliam, quia actio ut actio non potest aliter denominare, nec fingi facile potest talis denominatio. Tum etiam quia, si in alio subiecto esset, maxime in passo; sed hoc non, quia in passo est passio; actio autem et passio cum dicant respectus oppositos et formas praedicamentaliter diversas, non possunt esse in eodem subiecto. Unde D. Thom., In II, dist. 40, q. 2, a. 4, inde probat actionem et passionem esse diversa accidentia, quia actio est in agente et passio in passo.

5. Tertio, quia actio creata est perfectio agentis; ergo est in illo, quia forma non perficit nisi subiectum in quo est. Antecedens probari potest, primum ex illo Philo-

De caelo; c. 3: Cada cosa es por causa de su operación; ahora bien, cada realidad es por causa de su perfección; luego toda operación es una perfección del operante. Después, por Sto. Tomás, *De potent.,* q. 7, a. 10, ad 1, donde dice que la acción que media entre el agente y el paciente es propiamente una perfección del agente; y por eso dice en el mismo pasaje que el agente en cuanto es agente no es ajeno al género del paciente. Y opina lo mismo en la solución *ad 7,* y en el III *cont. Gent.,* c. 19; y está tomado del Comentador, XII *Metaph.,* com. 36.

Segunda sentencia

6. La segunda sentencia afirma también que a la razón de la acción creada en cuanto tal le corresponde el tener algún sujeto de inhesión, a causa de la razón común de accidente, pero que este sujeto no es siempre el agente, sino que hay que hacer uso de distinciones; porque las acciones inmanentes están en el agente mismo, mientras que las transeúntes están en el paciente. Y puesto que en las primeras cláusulas esta sentencia coincide con la precedente, sólo hace falta prueba para la última. Esa, pues, según parece, es expresamente la opinión de Aristóteles en el III de la *Física,* c. 3, donde dice que la acción y la pasión son un mismo movimiento y que son acto del agente y del paciente, de aquél como de término *a quo,* de éste como de *in quo.* Por tanto, opina claramente que la acción está en el paciente. Lo mismo se echa de ver por el lib. IX de la *Metafísica,* c. 9, donde dice que la acción está en la cosa producida, como la edificación está en la cosa edificada; otro tanto se toma del II *De anima,* c. 2, texto 24 y 25, donde se expresa así: *La acción de los agentes parece estar en aquello que padece y que es dispuesto.* Y en el lib. III, c. 2, texto 139, afirma expresamente que la acción y la pasión están en aquello que padece, infiriendo de ello que no es necesario que lo que mueve sea movido; y en el texto 140: *La acción*—dice—*y la pasión no están en el agente, sino en aquello que padece.* Luego en este punto no puede haber duda respecto de la opinión de Aristóteles, como hicieron observar

sophi, II de Caelo, c. 3: Unumquodque est propter suam operationem; est autem unaquaeque res propter suam perfectionem; ergo omnis operatio est operantis perfectio. Deinde ex D. Thoma, q. 7 de Potent., a. 10, ad 1, ubi ait quod actio quae est media inter agens et passum est proprie perfectio agentis; et ideo dicit ibidem quod agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis. Et idem sentit in solutione ad 7, et III cont. Gent., c. 19; et sumitur ex Comment., XII Metaph., com. 36.

Secunda sententia

6. Secunda sententia affirmat etiam de ratione actionis creatae ut sic esse ut habeat aliquod subiectum inhaesionis, propter illam communem rationem accidentis, tamen subiectum hoc non semper esse agens, sed distinctione utendum esse; nam actiones immanentes sunt in ipso agente, transeuntes vero in passo. Et quia in prioribus partibus convenit haec sententia cum praecedente, solum quoad postremam probanda est. Est ergo illa sententia, ut videtur, expresse Aristotelis, III Phys., c. 3, ubi eumdem motum [1] ait esse actionem et passionem esseque actum agentis et patientis, illius ut a quo, huius ut in quo. Clare ergo sentit actionem esse in passo. Idem constat ex IX Metaph., c. 9, ubi ait actionem esse in re facta, ut aedificationem in re aedificata; idem sumitur ex II de Anima, c. 2, text. 24 et 25, ubi sic ait: *Actio agentium in eo quod patitur atque disponitur inesse videtur.* Et lib. III, c. 2, text. 139, expresse ait actionem et passionem in eo esse quod patitur, et inde infert necessarium non esse ut quod movet moveatur; et text. 140: *Actio* (inquit) *et passio non in agente est, sed in eo quod patitur.* De sententia ergo Aristotelis in hac

[1] Preferimos la lectura *motum,* en lugar de *modum,* que aparece en otras ediciones. (N. de los EE.)

todos los intérpretes griegos, y el Comentador y también los expositores latinos en los pasajes citados. Por eso tampoco hay duda de que haya sido esta la sentencia de Sto. Tomás, puesto que nunca suele apartarse de Aristóteles en las cosas que son puramente filosóficas y que no están en oposición con la fe. Se puede hacer constar lo mismo por sus comentarios a propósito de los lugares citados; y en libro II *cont. Gent.,* c. 1, estableció expresamente dicha diferencia entre las acciones inmanentes y las transeúntes, como lo advierte el Ferrariense en dicho pasaje y más abajo en el c. 9, aduciendo otros lugares. Otro tanto hace Capréolo, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 3, y en *In IV,* dist. 49, q. 1, a. 3; Herveo, Quodl. IV, sec. 4; Soncinas, V *Metaph.,* q. 37; Iavello, lib. IX, q. 15; y es la sentencia que cuenta con mayor número de adeptos entre los modernos, ya sea en el libro. III *Phys.,* ya en el V y IX *Metaph.*

7. Esta sentencia suele confirmarse con muchas razones, pero para mí las principales son dos. La primera es que la acción no puede ser una cosa realmente distinta del término formal que es producido por ella, sino que es un modo de él; luego donde esté el término de la acción, allí es preciso que esté la acción misma, puesto que el modo acompaña necesariamente a la realidad de que es modo; mas el término de la acción transeúnte, según la opinión de todos, está en el paciente, siendo ello de por sí evidente, puesto que el calor que es producido por el fuego que calienta al leño está en el leño; luego en el mismo está también la acción. El primer antecedente—puesto que todos los demás extremos son claros—ha quedado recalcado muchas veces y fue demostrado antes al tratar de la causa eficiente, y sobre todo cuando nos ocupamos de la creación activa. También en la sección I de esta disputación hemos demostrado que la acción no es más que la dependencia que el efecto tiene respecto de la causa eficiente; ahora bien, la dependencia no puede ser una cosa distinta de la cosa que depende, sino que es sólo un modo de ella; luego. Además, porque, una vez puesto el principio activo y el efecto de éste y la dependencia del efecto respecto de su principio, aunque se suprima con el entendimiento cualquier otra entidad, se entiende suficientemente tanto el efecto en acto como la causa eficiente en acto; luego es improcedente imaginar cualquier

parte dubitari non potest, ut observarunt omnes graeci interpretes, et Commentator, et latini etiam expositores citatis locis. Quare dubium non est quin haec etiam fuerit D. Thomae sententia; nunquam enim solet Aristotelem deserere in iis quae pure philosophica sunt et fidei non contradicunt. Idem etiam constare potest ex Commentariis eius in praedicta loca; et expresse in lib. II cont. Gent., c. 1, dictam differentiam constituit inter actiones immanentes et transeuntes, ut Ferrariensis ibi et inferius c. 9 advertit et alia loca congerit. Et Capr., In II, dist. 1, q. 2, a. 3, et In IV, dist. 49, q. 1, a. 3; Hervaeus, Quodl. IV, sect. 4; Soncinas, V Metaph., q. 37; Iavel., lib. IX, q. 15; et est receptissima sententia inter recentiores, cum III Phys., tum V et IX Metaph.

7. Solet autem haec sententia multis rationibus confirmari, sed apud me duae sunt praecipuae. Prima est quod actio non potest res [1] esse realiter distincta a termino formali qui per eam fit, sed modus eius; ergo ubi fuerit terminus actionis, ibi necesse est esse actionem ipsam, quia modus necessario comitatur rem cuius modus est; sed terminus actionis transeuntis est in passo, ex omnium sententia, et est per se evidens; nam calor qui fit ab igne calefaciente lignum, in ligno est; ergo in eodem est actio ipsa. Primum antecedens (reliqua enim omnia manifesta sunt) saepe inculcatum est et probatum supra, cum de causa efficienti ageremus, et praecipue tractando de creatione activa. Item in hac disputatione, sect. 1, ostendimus actionem nihil aliud esse quam dependentiam effectus a causa efficienti: at vero dependentia non potest esse res distincta a re quae pendet, sed solum modus eius; ergo. Praeterea, quia posito principio agendi et effectu eius et dependentia effectus a suo principio, sublata per intellectum quacumque alia entitate, sufficienter intelligitur et effectus in actu et causa ef-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

otra cosa realmente distinta del efecto y anterior por naturaleza, en la que consista la acción de él. En efecto, la acción se pone solamente por razón de la causalidad del agente y de la dependencia del efecto; mas éstas se comprenden perfectamente sin dicha entidad; luego se trata de una ficción gratuita, según va a quedar más corroborado por el argumento siguiente.

8. Así, pues, la segunda razón consiste en que del agente fluye activamente no sólo el efecto, sino también la acción misma, y no fluye mediante otra acción, sino por sí misma, según se deja explicado antes; ahora bien, en el agente con acción transeúnte, por el hecho de obrar, no fluye activamente de él ninguna realidad o modo real para que permanezca en él; luego la acción de este agente de tal manera fluye de él, que es recibida en el paciente. La menor se prueba primeramente por aquella razón de Aristóteles de que el agente no se mueve precisamente porque obre; y digo precisamente «porque obre», porque antecedentemente puede moverse, por ejemplo, si es aplicado de nuevo a obrar; o puede moverse concomitante o consecuentemente, si en su obrar recibe alguna reacción; sin embargo, considerado precisivamente y de por sí, por el hecho de ser agente, no se mueve, puesto que al agente en cuanto agente le es accidental el cambiar. Segundo, porque en el agente, según confiesan todos, no permanece ningún término de la acción transeúnte; en efecto, ésta es la diferencia principalísima entre la acción inmanente y la transeúnte; luego de semejante agente no puede fluir ninguna otra acción que permanezca en él. La consecuencia es evidente, ya por la razón anterior, ya por lo dicho en la sección II, puesto que no es concebible realidad alguna que sea hasta tal punto acción pura, que se piense que nada ha sido intrínsecamente producido por ella; en efecto, una realidad producida en un sujeto extrínseco no puede ser el término intrínseco de la acción que permanece en otro sujeto. Tercero, porque de suyo es increíble que, para que el sol ilumine al aire, sea necesario que antes fluya de la luz del sol otra realidad o modo que permanezca en el sol mismo y que lo afecte con una modificación distinta. ¿Para qué se finge una entidad tal? ¿O qué indicio hay de ella? ¿O en qué potencia del mismo sol se recibe un acto de tal naturaleza? Porque de la misma manera que la acción del sol, que es la iluminación, fluye de la luz del sol, igualmente, si de él mismo fluyese hacia él

ficiens in actu; ergo impertinens est fingere quamdam aliam rem distinctam realiter ab effectu et priorem natura illo, quae sit actio illius. Nam actio solum ponitur ob causalitatem agentis et dependentiam effectus; sed haec intelliguntur optime sine illa entitate; est ergo gratis conficta, quod magis confirmabitur ex sequenti ratione.

8. Secunda ergo ratio est, quia non solum effectus, sed etiam actio ipsa fluit active ab agente, non per aliam actionem, sed per seipsam, ut in superioribus declaratum est; sed in agente actione transeunte, ex eo quod agit nulla res vel modus realis fluit active ab ipso ut in ipso maneat; ergo actio huius agentis ita fluit ab ipso, ut in passo recipiatur. Minor probatur primo ratione illa Aristotelis quod agens ex eo praecise quod agit non movetur; dico ex eo praecise quod agit, quia antecedenter potest moveri, ut si applicetur de novo ad agendum; vel concomitanter seu consequenter, si in agendo repatiatur; tamen, praecise ac per se, ex eo quod agens est, non movetur, quia agenti, ut agens est, per accidens est mutari. Secundo, quia nullus terminus actionis transeuntis manet in agente, ut omnes fatentur; nam haec est potissima differentia actionis immanentis et transeuntis; ergo neque aliqua actio potest fluere ab huiusmodi agente, quae in ipso maneat. Patet consequentia, tum ex priori ratione, tum ex dictis sect. 2, quia non potest intelligi res aliqua quae ita sit pura actio, ut per eam nihil intrinsece factum intelligatur; res enim facta in extrinseco subiecto non potest esse intrinsecus terminus actionis manentis in alio subiecto. Tertio, quia per se est incredibile quod, ut sol illuminet aerem, prius necessario fluat a luce solis alia res vel modus qui in ipso sole maneat ipsumque aliter afficiat; quorsum enim fingitur talis entitas? aut quod est indicium illius? aut in qua potentia ipsius solis talis actus recipitur? Sicut enim actio solis, quae est illuminatio, fluit a luce solis, ita, si ab ipso flueret in ipsum, deberet

mismo, debería ser recibida próximamente en la luz misma; ya que, de igual manera que el sol ilumina en cuanto produce luz, siendo ésta la razón de que la iluminación proceda formalmente de la luz, así también el sol queda constituído en iluminante en acto en cuanto produce luz; luego si la iluminación lo constituye como iluminante en acto, al permanecer en el que ilumina, permanecerá próxima e inmediatamente en su luz, constituyéndola en acto segundo, del mismo modo que la visión permanece en la vista; luego la luz, el calor y otras virtudes activas semejantes no sólo son potencias activas, sino que son también pasivas, lo cual resulta inaudito e increíble.

9. Finalmente, por lo que se refiere a la dependencia de las criaturas respecto de Dios, se ha probado antes que fluyen inmediatamente de la potencia misma de Dios y no de ninguna otra acción que sea necesario fingir en Dios; y en virtud de esa acción, en cuanto emanante de Dios, hay suficiente motivo para dar a Dios la denominación de agente en acto; luego, de modo similar, la dependencia de la iluminación respecto de la luz del sol resulta perfectamente inteligible como inmediatamente fluyente de la virtud iluminativa del sol, que es la luz, sin necesidad de que de esta luz fluya ninguna otra realidad que permanezca en ella y sea como intermedia entre la luz y la dependencia que la iluminación tiene de la luz. Porque si pensamos que Dios impide ese flujo que permanece en la luz, no habrá contradicción alguna en que permanezca la iluminación dependiente de la luz; luego Dios pudo hacer esto; por consiguiente, es señal de la no necesidad de ese otro flujo. Luego, aun cuando no hubiese ninguna otra razón, habría que evitar esa multiplicación de cosas que resulta ininteligible y no necesaria.

Se antepone la segunda sentencia a la primera y se da su explicación

10. Así, pues, esta segunda sentencia, en cuanto niega que la acción transeúnte ponga en el agente algo previo al efecto, es verdadera; sin embargo, en cuanto al modo de atribuir el sujeto a la acción en cuanto es acción, y en cuanto a la diferencia que se da en esto entre la acción inmanente y la transeúnte, necesita de alguna explicación.

proxime recipi in ipsamet luce; nam, sicut sol[1] illuminat quatenus lucidus est, et ideo illuminatio procedit formaliter a luce, ita sol constituitur actu illuminans quatenus lucidus est; ergo si illuminatio constituit actu illuminans, manendo in illuminante, proxime et immediate manebit in luce eius, illam constituendo in actu secundo, sicut visio manet in visu; ergo lux, calor et similes virtutes activae non solum sunt potentiae activae, sed etiam passivae, quod inauditum est et incredibile.

9. Denique de dependentia creaturarum a Deo probatum supra est fluere immediate ab ipsa potentia Dei et non ab aliqua alia actione quam in Deo fingere necesse sit, et ab illa, ut manante a Deo, sufficienter denominari Deum actu agentem; ergo similiter dependentia luminis a luce solis intelligi optime potest ut immediate fluens a virtute illuminativa solis, quae est lux, absque fluxu alterius rei ab eadem luce, quae in illa maneat et quasi mediet inter lucem et dependentiam luminis a luce. Si enim intelligamus Deum impedire illum fluxum manentem in luce, nihil repugnabit manere lumen pendens a luce; potuit ergo Deus hoc facere; signum ergo est illum alium fluxum impertinentem esse. Unde, quando nulla alia ratio superesset, illa multiplicatio rerum intelligibilis et non necessaria vitanda esset.

Secunda sententia priori praefertur et declaratur

10. Haec igitur posterior sententia, quatenus negat actionem transeuntem ponere in agente aliquid praevium ad effectum, verissima est; nihilominus tamen quoad modum tribuendi subiectum actioni, ut actio est, et quoad differentiam quae in hoc est inter actionem immanentem et transeuntem, aliqua declaratione indiget.

[1] Falta esta palabra en algunas ediciones. (N. de los EE.)

11. En primer lugar, pues, afirmo que se da alguna acción real que no tiene ningún sujeto de inhesión. Se prueba por lo dicho antes sobre la acción de crear; en efecto, hemos demostrado que la creación es verdaderamente una acción transeúnte y que no tiene ningún sujeto, puesto que a la razón de creación le pertenece el que no se realice desde un sujeto presupuesto. Esto mismo opinan los teólogos sobre la acción transustanciadora, según se toma de Sto. Tomás, III, q. 75, a. 8. Porque, de acuerdo con su sentencia, como la acción transustanciadora procede activamente de las palabras de la consagración, es necesario afirmar que se trata de una acción transeúnte y no inmanente. Ahora bien, esta acción conviene con la creación en no presuponer un sujeto en el que pueda ser recibida, puesto que no se da ningún sujeto que sea común al término *a quo* y al término *ad quem*. Por consiguiente se da alguna acción que no tiene sujeto de inhesión, por más que esto sólo tenga lugar en una acción sobrenatural o propia de Dios, ya que los agentes creados que obran por virtud natural sólo pueden operar a partir de un sujeto presupuesto.

12. De aquí resulta también que esta modalidad de acción se puede encontrar en el ámbito de las acciones transeúntes, pero no de las inmanentes, ya que las acciones inmanentes, si son propias de Dios, no son acciones accidentales, y ni siquiera son acciones, si se las considera con propiedad y rigor. En efecto, si a los actos inmanentes de Dios, que son el entender y el amar, los consideramos únicamente en su aspecto metafísico, no sólo no son accidentes, sino la sustancia misma de Dios, sin que ni siquiera haya en ellos ningún origen real para que puedan ser llamados acciones. Y si se consideran dichos actos teológicamente, en cuanto mediante ellos se da realmente la procesión *ad intra* de las dos personas divinas, todavía no pueden ser llamados con propiedad acciones, ya porque la acción en cuanto acción implica el que ella misma emane realmente de un principio activo, y en ese caso las acciones no emanan, aunque emanen las personas; ya, al menos, porque la acción en cuanto acción implica dependencia, puesto que la acción expresa referencia a la realidad operada o producida; y en estas procesiones de las personas no se da dependencia alguna, según queda dicho antes en la disp. XII, al tratar de las causas. Por consiguiente, entre las acciones inmanentes no existe ninguna acción propia que no sea la acción de un agente creado, no habiendo, en consecuencia, ninguna que no parta de un sujeto y se dé en un sujeto, puesto que el agente creado no puede producir más que desde un sujeto presupuesto y mediante una acción recibida en él.

11. Dico ergo primo: aliqua est actio realis quae nullum habet subiectum inhaesionis. Probatur ex dictis supra de actione creandi; ostendimus enim creationem esse vere actionem transeuntem et nullum habere subiectum, quia de ratione creationis est ut non fiat ex praesupposito subiecto. Idemque censent theologi de actione transubstantiandi, ut sumitur ex D. Thoma, III, q. 75, a. 8. Nam, iuxta sententiam eius, cum actio transubstantiandi sit active a verbis consecrationis, necessario dicendum est illam esse actionem transeuntem et non immanentem. Convenit autem illa actio cum creatione in hoc quod non supponit subiectum in quo recipi possit, quia nullum est commune subiectum termino a quo et ad quem. Datur ergo aliqua actio quae non habet subiectum inhaesionis, quamquam non solum inveniatur in aliqua actione supernaturali aut propria Dei, quia creata agentia virtute naturali solum possunt operari ex praesupposito subiecto.

12. Quo etiam fit ut talis modus actionis infra latitudinem transeuntium actionum, non vero immanentium reperiri possit, quia actiones immanentes, si sint propriae Dei, non sunt actiones accidentales, immo neque actiones proprie et in rigore sumptae. Nam, si metaphysice tantum consideremus actus immanentes Dei, qui sunt intelligere et amare, non solum non sunt accidentia, sed ipsamet substantia Dei, verum etiam nulla in eis intelligitur origo realis, ut possint actiones vocari. Si vero theologice illi actus considerentur, quatenus per eos realiter procedunt ad intra duae personae divinae, adhuc non possunt actiones proprie nominari, vel quia actio ut actio includit quod ipsamet realiter emanet a principio agente; ibi autem actiones non emanant, licet emanent personae; vel certe quia actio ut actio includit dependentiam, nam actio dicit habitudinem ad rem actam seu factam; at vero in his processionibus personarum nulla est dependentia, ut supra, disp. XII de causis, dictum est. Itaque inter immanentes nulla est actio propria quae non sit actio agentis creati, et ideo nulla est quae non sit ex subiecto et in subiecto, quia agens creatum nihil potest efficere nisi ex praesupposito subiecto et per actionem receptam in illud.

13. En segundo lugar afirmo que a la razón de acción en cuanto tal no le pertenece el tener un sujeto propio de inhesión, sino que esto le conviene debido a su término formal. La primera parte se prueba por la conclusión precedente, puesto que lo que pertenece a la razón esencial de lo superior en cuanto tal, conviene por necesidad a todos los inferiores; luego, en sentido contrario, lo que no conviene a un inferior no puede pertenecer a la razón formal y esencial de lo superior; ahora bien, se da alguna acción que no tiene sujeto de inhesión, según queda dicho en la afirmación primera; luego a la razón formal de acción en cuanto tal no le pertenece el tener sujeto o referencia a él. Por consiguiente, de aquí llegamos a la conclusión de que a la razón de acción en cuanto tal sólo le pertenece el ser un cierto modo inherente al término y que fluye por sí e inmediatamente del eficiente; pues no se trata de una referencia al término como a un sujeto, según dejamos dicho, ni esa unión íntima es tampoco una inhesión o información propia, sino que es un modo peculiar de constituir en la realidad al término mismo en cuanto depende y emana de su principio. De aquí deducimos también la segunda parte de la conclusión; porque la acción es proporcionada al término y de él recibe su razón; luego, al no exigir de suyo la acción en cuanto acción un sujeto, una acción determinada sólo lo puede exigir en virtud de alguna razón peculiar derivada de su término; luego la acción reclama un sujeto según la exigencia de su término y no de otra manera. Más aún, aunque esa realidad o modo en el que consiste la acción exija de suyo a veces un sujeto por razón del término, no obstante, desde su concepto precisivo de acción no se explica la ordenación a un sujeto, sino al principio y al término, según se va a explicar con más extensión en las soluciones de los argumentos y se aclarará más en la disputación siguiente al explicar la distinción entre la acción y la pasión.

14. *La acción y el término exigen un mismo sujeto.*—Afirmo en tercer lugar: toda acción que está en un sujeto está en aquello en lo que está su término; y esto

13. Dico secundo: non est de ratione actionis ut sic quod habeat subiectum proprium inhaesionis, sed hoc convenit ei ratione sui formalis termini. Probatur prior pars ex praecedenti conclusione, nam quod est de essentiali ratione superioris ut sic, necessario convenit omnibus inferioribus; ergo, e converso, quod non convenit alicui inferiori, non potest esse de formali et essentiali ratione superioris; sed datur aliqua actio quae non habet subiectum inhaesionis, ut in prima assertione dictum est; ergo non potest esse de formali ratione actionis ut sic habere subiectum vel respectum ad illud. Hinc ergo colligimus de ratione actionis ut sic solum esse ut sit modus quidam adhaerens termino et per se immediate fluens ab efficiente: ille enim respectus ad terminum non est sicut ad subiectum, ut supra diximus, neque illa intima coniunctio est propria inhaesio aut informatio, sed peculiaris modus constituendi ipsum terminum in rerum natura, dependentem et fluentem a suo principio. Ex quo ulterius colligimus posteriorem conclusionis partem; nam actio est accommodata termino et ab illo sumit rationem suam; ergo cum actio ut actio per se non postulet subiectum, determinata actio solum ex peculiari ratione quam ex suo termino habet potest illud postulare; ergo iuxta exigentiam termini postulat actio subiectum, et non aliter. Quinimmo, quamvis illa res vel modus, qui est actio, per se requirat interdum subiectum ratione termini, tamen sub praeciso conceptu actionis non explicatur ordo ad subiectum, sed ad principium et terminum, ut amplius declarabitur in solutionibus argumentorum, et magis disputatione sequenti, declarando distinctionem inter actionem et passionem.

14. *Actio et terminus idem subiectum postulant.*— Dico tertio: omnis actio quae

es lo que conviene formalmente a toda acción—ya inmanente, ya transeúnte—que se hace desde un sujeto. Se prueba por inducción: en efecto, la acción inmanente inhiere en la potencia en la que está su término intrínseco; así, por ejemplo, en el entendimiento permanece la acción de entender, porque permanece en él el *verbum mentis,* y así en otros casos; pues nos referimos a los términos producidos por estas acciones, no a los objetos a los que suele también llamarse términos de las acciones inmanentes, por ser los términos de sus relaciones. Y no se encuentra caso alguno en el que el término de la acción inmanente esté fuera de la potencia en la que permanece la acción misma; porque, aunque a veces el acto inmanente tenga un efecto fuera de su potencia, sin embargo no se compara con él como acción, sino como principio activo, en el sentido en que la voluntad de Dios se compara con los efectos *ad extra,* y en el que la voluntad del hombre produce a su manera el movimiento del brazo. Otro tanto sucede en las acciones transeúntes, como es de por sí evidente. Por eso, si a veces el término de una acción transeúnte permanece de alguna manera en el agente mismo, entonces la propia acción permanece de la misma manera, como sucede cuando el agua se reduce a la frialdad primitiva: por el hecho de permanecer la frialdad en ella misma, permanece también en ella la acción de enfriarse. Y la razón se deriva fácilmente de la conclusión precedente, ya que la acción no exige un sujeto más que por razón de su término; luego no puede reclamar un sujeto distinto del que exija su término. Igualmente, la creación de la materia o la del ángel no tiene sujeto precisamente porque la materia o el ángel, que es el término de dicha acción, no tiene sujeto; luego, en general, el sujeto de la acción se ajusta a las exigencias del término. Finalmente se ha demostrado que la acción se identifica con el término como un modo de éste; luego la acción estará también en el sujeto en el que esté el término.

15. *La acción en cuanto acción no inhiere en nada.*—Afirmo en cuarto lugar: ninguna acción en cuanto acción, y en cuanto se la considera precisivamente bajo la razón en que se distingue de la pasión, tiene sujeto de inhesión, sino que lo tiene sólo de denominación; por consiguiente, la que está en el sujeto sólo inhiere me-

est in subiecto, in illo est in quo est terminus eius; et hoc est quod formaliter convenit omni actioni, sive immanenti sive transeunti, quae ex subiecto fit. Probatur inductione: nam actio immanens in ea potentia inhaeret in qua est terminus intrinsecus eius; ut in intellectu manet actio intelligendi, quia in eodem manet verbum mentis, et sic de aliis; agimus enim de terminis productis per has actiones, non de obiectis, quae etiam dici solent termini actuum immanentium, quia terminant respectus eorum. Nec reperitur unquam quod terminus actionis immanentis sit extra potentiam in qua manet ipsa actio; nam, licet interdum actus immanens habeat effectum extra suam potentiam, tamen ad illum non comparatur ut actio, sed ut principium agendi, ut comparatur voluntas Dei ad effectus ad extra, et voluntas hominis suo modo efficit motum brachii. Idem reperitur in actionibus transeuntibus, ut per se constat. Unde si aliquando terminus actionis transeuntis manet aliquo modo in ipso agente, tunc eodem modo ipsamet actio manet, ut quando aqua se reducit ad pristinum frigus, quia frigus manet in ipsa, etiam actio frigefaciendi in ipsa manet. Ratio autem sumitur facile ex praecedenti conclusione, nam actio non postulat subiectum, nisi ratione sui termini; ergo nec postulare aliud subiectum potest quam petat terminus eius. Item creatio materiae vel angeli ideo non habet subiectum, quia materia vel angelus, qui est terminus illius actionis, non habet subiectum; ergo, in universum, subiectum actionis est iuxta exigentiam termini. Denique ostensum est actionem identificari termino ut modum eius; ergo in quo subiecto fuerit terminus, erit etiam actio.

15. *Actio ut actio nulli inhaeret.*— Dico quarto: nulla actio ut actio, et praecise concepta sub ea ratione qua a passione distinguitur, habet subiectum inhaesionis, sed denominationis tantum, unde, quae est in subiecto, solum inhaeret mediante passione.

diante la pasión. Se prueba, porque la acción en cuanto acción sólo se diferencia de la pasión en virtud de la razón formal concebida, según explicaremos con más extensión en la disputación siguiente; ahora bien, la acción y la pasión se diferencian únicamente en que la pasión expresa el movimiento o la mutación en cuanto afectan al paciente e inhieren en él; luego la acción en cuanto acción prescinde de esta referencia; luego no incluye formalmente el estar en el agente, sino el proceder del agente; por consiguiente es accidente en sentido muy analógico, según hicimos constar antes en la división de los accidentes. Y se confirma, porque de esta acción se dice que causa la pasión de un modo cuasi activo; luego ella, según su razón formal precisiva, no afecta al paciente, sino que produce la pasión que lo afecta, y así inhiere en él mediante la pasión. Por eso, en esto no hay diferencia formal entre la acción inmanente y la transeúnte; porque, si nos expresamos formalmente, ninguna de ellas está en el agente en cuanto es agente, sino que ambas están en el paciente en cuanto es paciente, y mediante la pasión. La diferencia, pues, consiste en que en la acción inmanente coinciden el agente y el paciente, y, por lo mismo, al estar la acción en el paciente, está también en el agente; en cambio, en la acción transeúnte el agente se distingue del paciente; y, debido a ello, por estar la acción en el paciente, no puede permanecer en el agente.

Solución de los argumentos de las otras opiniones

16. Respuesta a los argumentos de la primera sentencia. Al primero se responde que la acción en cuanto tal es considerada analógicamente como accidente y que, por lo mismo, no es preciso que exprese una relación propia de inherencia en algo, sino la de emanación a partir de algo. Y cuando se dice que es un acto del agente, debe de modo similar entenderse no del acto inherente, sino del emanante y del que, en cuanto de él depende, confiere una denominación extrínseca.

17. En cuanto al segundo, ya quedó demostrado que no hay inconveniente en que una acción transeúnte no esté en sujeto alguno, sino que esté únicamente en el término. Además, de toda acción en cuanto es acción hemos afirmado que no posee de por sí y formalmente un sujeto propio de inhesión. De aquí se in-

Probatur, quia actio ut actio solum differt a passione ratione formali concepta, ut disputatione sequenti latius dicemus; sed in hoc tantum differunt actio et passio, quia passio dicit motum vel mutationem ut afficientem passum et inhaerentem illi; ergo actio ut actio praescindit ab hac habitudine; non ergo includit formaliter esse in, sed esse ab agente; et ideo valde analogice est accidens, ut supra in divisione accidentium adnotavimus. Et confirmatur, nam huiusmodi actio dicitur inferre passionem quasi active, ergo ipsa secundum praecisam rationem formalem suam non afficit passum, sed infert passionem quae illud afficiat, atque ita mediante passione illi inest. Quocirca in hoc non est formalis differentia inter actionem immanentem et transeuntem; nam si formaliter loquamur, neutra inest agenti ut agens est, sed utraque inest passo ut passum est et mediante passione. Differentia vero est, quod in actione immanente agens et patiens in idem coincidunt, et ideo dum actio est in patiente, est etiam in agente; in actione vero transeunte distinguitur agens a patiente; et ideo, quia actio est in patiente, in agente manere non potest.

Aliarum opinionum argumenta solvuntur

16. Ad argumenta primae sententiae respondetur. Ad primum, actionem ut sic dici analogice accidens, et ideo non oportere ut dicat propriam habitudinem inhaerendi alicui, sed emanandi ab aliquo. Cum vero dicitur esse actus agentis, similiter intelligendum est non de actu inhaerente, sed emanante et quantum est ex se extrinsece denominante.

17. Ad secundum iam ostensum est non esse inconveniens aliquam actionem transeuntem in aliquo subiecto non esse, sed tantum in termino. Deinde de omni actione ut actio est diximus non habere per se ac formaliter proprium subiectum inhaesionis.

fiere que, aunque esté inherente en algún sujeto mediante la pasión, sin embargo no le confiere la denominación en cuanto es acción, sino en cuanto es pasión. Por eso la acción inmanente, en cuanto confiere al hombre la denominación de agente o de operante, tampoco es concebida formalmente en cuanto inhiere en él, sino en cuanto de él procede. Y no es preciso que toda realidad que está en algo inherentemente le confiera denominación según cualquier razón que pueda considerarse en ella, según se echa de ver en el lugar y en otras formas extrínsecas. Por lo que se refiere a la segunda parte de dicho argumento, concedo que toda acción que está en el sujeto está en el paciente, sin que constituya un obstáculo el que la pasión se encuentre también en él, puesto que la acción y la pasión no son expresivas de formas opuestas, sino de referencias diversas a realidades que de algún modo se oponen relativamente, como es el caso del agente y el paciente; o, al menos, a potencias de razones diversas, como sucede con la activa y la pasiva. No son, empero, opuestas respecto de una forma o entidad idéntica, sino que la una es consiguiente a la otra, como el dar y el recibir, o el emanar de uno y el ser recibido en otro, o el emanar de uno según una razón y ser recibido según otra.

18. *Si la acción es una perfección del agente.—Si Sto. Tomás situó en el agente la acción transeúnte.*—En cuanto a lo tercero se niega que la acción sea propiamente una perfección del agente en cuanto la perfección se deriva de una forma que perfecciona intrínsecamente. Y suele decirse que la acción del agente creado es una perfección extrínseca de éste, en cuanto su perfección se extiende de algún modo a otras cosas, lo cual es reputado en las cosas que poseen una perfección limitada como una cierta perfección extrínseca de éstas; pero en realidad el agente en cuanto agente más bien manifiesta su perfección que es perfeccionado, a no ser que de su acción se le derive alguna ventaja, ya sea recibiendo en sí el término de la acción, como sucede en las cosas que obran mediante acción inmanente, ya sea conservándose o defendiéndose de los contrarios por medio de su acción. Respecto de los testimonios de Sto. Tomás que se aducen en aquellas razones, confieso que hay cosas difíciles. En general, los tomistas siempre que Sto. Tomás da a entender que la acción transeúnte está en el agente entienden que habla de la acción por razón de la relación que resulta, o de la acción transeúnte

Et hinc fit ut, licet media passione alicui subiecto inhaereat, non tamen illud denominet quatenus actio est, sed quatenus passio. Unde etiam actio immanens, quatenus denominat hominem agentem vel operantem, formaliter non concipitur ut inhaerens illi, sed ut est ab illo. Neque oportet ut omnis res quae est in aliquo inhaerenter, denominet illud secundum omnem rationem quae in illa considerari potest, ut patet in loco et in aliis formis extrinsecis. Ad alteram vero illius argumenti partem concedo omnem actionem quae in subiecto inest esse in passo, neque obstat quod in eodem sit passio, quia actio et passio non dicunt formas oppositas, sed diversas habitudines ad res quodammodo relative oppositas, ut sunt agens et patiens, vel certe ad potentias diversarum rationum, ut sunt activa et passiva. Tamen respectu eiusdem formae vel entitatis non sunt oppositae, sed se consequuntur, ut dare et accipere, seu emanare ab uno et recipi in alio, vel emanare ab uno secundum unam rationem et recipi secundum aliam.

18. *Actio an sit agentis perfectio.— D. Thomas an actionem transeuntem in agente locarit.*— Ad tertium negatur actionem esse proprie perfectionem agentis, quatenus perfectio est a forma intrinsece perficiente. Solet autem dici actio agentis creati perfectio extrinseca eius, quatenus eius perfectio quodammodo ad alia extenditur, quod in rebus habentibus limitatam perfectionem censetur pertinere ad quamdam perfectionem extrinsecam earum; sed revera agens ut agens magis declarat perfectionem suam quam perficiatur, nisi ex actione sua aliquod commodum reportet, vel recipiendo in se terminum actionis, ut in iis quae agunt actione immanente, vel mediante sua actione se conservando aut tuendo a contrariis. Ad testimonia D. Thomae quae in illis rationibus afferuntur, fateor nonnulla esse difficilia. Thomistae vero communiter intelligunt, quotiescumque D. Thomas indicat actionem transeuntem esse in agente, loqui vel de actione ratione relationis resultantis, vel de actione transeunte quoad efficaciam tantum,

atendiendo sólo a su eficacia, como sería el caso, de acuerdo con la opinión de él, de los actos de la voluntad divina o también de la angélica; o, al menos, cuando dice que la acción está en el agente no se refiere a la inherencia en sentido propio, sino en el lato, en cuanto cada forma extrínseca se puede decir que está en aquello a lo que denomina. Y estas explicaciones, o al menos alguna de ellas, deben aceptarse y acomodarse en consonancia con el contexto de cada pasaje; pues no es preciso detenerse más en estas cosas, ya que la opinión de Sto. Tomás nos resulta suficientemente clara por otros lugares.

SECCION V

CUÁL ES FINALMENTE LA NATURALEZA DE LA ACCIÓN, CUÁLES SUS CAUSAS O PROPIEDADES

1. *Descripción de la acción.*—Por lo que hasta ahora hemos tratado sobre la acción queda explicado casi todo lo que de ella nos habíamos propuesto decir. Porque en primer lugar queda claro cuál es su razón común o su esencia, a la que en su libro *De sex principiis* define Gilberto Porretano de la siguiente manera: *la acción es una forma en virtud de la cual se nos denomina operantes sobre una materia pasiva.* Esta descripción parece ser derivada proporcionalmente de aquella por la que Aristóteles definió la cualidad diciendo que *cualidad es por lo que somos denominados cuales.* Pero esa definición parece tan oscura como lo mismo definido; en efecto, lo que tratamos de saber concretamente es en qué consiste en las cosas esa forma o cuasi forma por la que somos denominados agentes. Y por esta razón explicamos antes que es un modo o dependencia distinto *ex natura rei* del término producido; y comprendiendo este modo bajo el nombre de forma, podemos decir legítimamente que la acción es la forma por la que el principio activo es primariamente reducido al acto, o que es la forma que emana primariamente y por sí misma y por medio de la cual emana y depende lo que

ut sunt, ex illius sententia, actus divinae voluntatis vel etiam angelicae; vel certe, cum dicit actionem esse in agente, non loquitur de propria inhaerentia, sed late, prout quaecumque forma extrinseca dici potest esse in eo quod denominat. Quae expositiones, vel aliqua earum pro uniuscuiusque loci commoditate acceptanda est et accommodanda; non enim oportet in his amplius immorari, cum de D. Thomae sententia ex aliis locis satis constet.

SECTIO V

QUAE TANDEM SIT ACTIONIS NATURA, QUAEVE CAUSAE AUT PROPRIETATES

1. *Actionis descriptio.*— Ex his quae hactenus tractata sunt de actione, explicata fere sunt omnia quae de illa dicenda proposuimus. Primum enim constat quae sit communis ratio vel essentia eius, quam Gilbertus Porretan., in suo lib. de Sex principiis, sic definit: *Actio est forma per quam in materiam subiectam denominamur agere.* Quae descriptio videtur cum proportione sumpta ex illa qua Aristoteles qualitatem definivit dicens *qualitatem esse qua quales esse dicimur.* Sed videtur aeque obscura illa definitio ac definitum ipsum; id enim est quod inquirimus, quid, nimirum, in rebus sit illa forma vel quasi forma per quam agere denominamur. Et ideo in superioribus explicuimus esse modum quemdam seu dependentiam ex natura rei distinctam a termino facto; atque hunc modum sub nomine formae intelligendo, recte dicere possumus actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam quae primo ac per seipsam fluit et per quam id quod proprie fit ab agente, manat ac

propiamente es producido por el operante. Todas estas expresiones están suficientemente claras por lo tratado hasta aquí.

Las causas de la acción

2. Además con esto se ha dilucidado también cuáles son las causas o los principios esenciales de la acción. Porque su causa eficiente es el principio de la que emana ella misma. En este punto se presentaba en seguida el problema de cuál es dicho principio, para poder explicar el axioma: *las acciones son de los supuestos*. Pero esta cuestión también ha quedado explicada antes, al ocuparnos del supuesto. La causa final intrínseca e inmediata de la acción es su término; y la mediata o última puede ser o el agente mismo o cualquier otro fin al que su término se refiera. En cuanto a la causa material, a veces no se da ninguna respecto de alguna acción, según queda dicho en el caso de la acción creativa; mas cuando interviene una causa material, ésta es el paciente mismo, el cual, aunque reciba inmediatamente la realidad en que consiste la acción, sin embargo, según la distinción de razón, no la recibe más que mediante la pasión. Y por ser la acción una forma simple, no tiene otra causa formal propia ni otros principios esenciales fuera del principio de que emana y del término al que tiende, en cuanto, según se explicó, se refiere a ellos esencialmente. Y esto es suficiente en cuanto a las causas de la acción.

Propiedades de la acción

3. *Si la acción se une siempre al movimiento.—En qué sentido la acción produce pasión.*—A su vez, sobre las propiedades de la acción en cuanto tal no se ofrece casi nada que decir, porque prácticamente no hay ninguna que le convenga de por sí y que no esté incluida en su razón esencial. Gilberto en el pasaje que se citó antes insinúa tres o cuatro. La primera es que es propio de la acción —dice—el darse en el movimiento, es decir, estar siempre unida al movimiento; y para que esto sea verdad, hay que tomarlo en sentido amplio, incluyendo en el movimiento cualquier mutación, aunque sea perfectiva. Y puede entenderse

pendet. Quae omnes particulae ex hactenus disputatis satis constant.

De causis actionis

2. Rursus hinc etiam notum est quae sint causae vel essentialia principia actionis. Nam causa efficiens eius est principium illud a quo ipsa manat. Ubi insinuabat se statim quaestio, quodnam sit illud principium, ut explicaremus illud axioma: *Actiones sunt suppositorum*. Sed haec res etiam est supra declarata, cum de supposito ageremus. Causa vero finalis actionis intrinseca et immediata est terminus eius; mediata autem vel ultima esse potest aut ipsummet agens, aut quilibet alius finis ad quem ipse terminus eius referatur. Materialis autem causa interdum nulla est respectu alicuius actionis, ut de actione creativa dictum est; quando vero intercedit materialis causa, illa est ipsum passum, quod, licet immediate recipiat rem illam quae est actio, tamen, secundum distinctionem rationis, non recipit illam nisi mediante passione. Cum autem actio sit forma simplex, non habet aliam propriam formalem causam, neque alia principia essentialia, praeter principium a quo fluit et terminum ad quem tendit, quatenus ea essentialiter respicit, ut declaratum est. Et haec sunt satis de causis actionis.

Proprietates actionis

3. *Actio num semper motui coniungatur.— Actio quomodo passionem inferat.*— De proprietatibus item actionis ut sic nihil fere dicendum occurrit, quia nullae fere sunt quae per se ei conveniant et in essentiali ratione eius non contineantur. Gilbertus autem supra tres aut quatuor insinuat. Prima, quia proprium (inquit) actionis est esse in motu, id est, semper coniungi motui; quod ut sit verum, late sumendum est, quamcumque mutationem etiam perfectivam sub motu includendo. Potest autem dupliciter intel-

esto de dos maneras. Primero, que la acción esté unida siempre a una mutación, y en este sentido es verdad siempre, si se lo refiere a la mutación positiva, puesto que ésta no puede realizarse más que en virtud de algo que mueva y que, en consecuencia, opere mediante alguna acción. Pero si se lo entiende de la mutación corruptiva, no es necesario que se realice siempre mediante una acción positiva, como sucedería en el caso de la pura cesación; entonces tendrá lugar de modo proporcional la carencia o suspensión de alguna acción. El otro sentido puede ser que, por el contrario, también la acción tenga siempre unida una mutación, coincidiendo de esta suerte con la segunda propiedad que pone el mismo autor, a saber que la acción produce pasión en la materia sobre que opera; lo cual es verdad en las acciones que se refieren a un sujeto, porque la creación propiamente no produce pasión, según se vio antes. Y cuando se dice que la acción produce pasión, ese *producir* no debe entenderse que se realiza mediante una eficiencia o causalidad propia, porque, al no distinguirse en la realidad la acción y la pasión, según veremos, entre ellas no puede darse una causalidad propia; ni ha de entendérselo tampoco referido sólo a la ilación consecuencial, porque de este modo también la pasión produce acción. Por consiguiente, hay que entenderlo de la ilación *a priori* en el sentido en que se dice que una propiedad es razón de otra, para lo cual basta la distinción virtual o la distinción de razón con fundamento *in re*.

4. *Si la acción puede recibir más o menos.*—La tercera propiedad, que también Aristóteles la puso en sus *Predicamentos*, consiste en que la acción puede tener contrario, la cual es de suyo bastante clara; mas le conviene por razón del término; por lo tanto, no le conviene siempre, sino cuando su término tiene contrario. Finalmente, en cuanto a este punto, hay la misma razón para la acción que para el movimiento, a propósito de cuya contrariedad los físicos discuten profusamente. Tanto Aristóteles como Gilberto añaden una última propiedad consistente en que la acción es susceptible de más y de menos, la cual puede atribuirse a la acción en dos sentidos: el uno, sólo por razón del término, a la manera en que una iluminación como ocho es una acción mayor y más intensa que una iluminación como cuatro, aunque ambas se realicen instantáneamente. Y en este sentido

ligi. Primo, quod semper mutationi adiuncta sit actio, et hoc sensu est semper vera, si intelligatur de mutatione positiva, quia haec fieri non potest nisi ab aliquo movente et consequenter agente per aliquam actionem. Si vero intelligatur de mutatione corruptiva, non semper est necessarium fieri per positivam actionem, ut si sit pura desitio; tunc autem proportionaliter interveniet carentia seu suspensio alicuius actionis. Alter sensus esse potest ut etiam e converso actio semper habeat coniunctam mutationem, et ita coincidit cum secunda proprietate quam idem auctor ponit, nimirum, actionem inferre passionem in materiam subiectam; quod habet verum in actionibus quae circa subiectum aliquod versantur; creatio enim proprie non infert passionem, ut superius visum est. Cum autem dicitur actio inferre passionem, illud *inferre* non debet intelligi per propriam efficientiam vel causalitatem; nam, cum actio et passio non distinguantur in re, ut videbimus, non potest inter eas esse propria causalitas; neque etiam intelligendum est solum de illatione consequentiae, nam hoc modo etiam passio infert actionem. Intelligendum est ergo de illatione a priori, eo modo quo una proprietas dicitur esse ratio alterius, ad quod sufficit virtualis distinctio seu distinctio rationis cum fundamento in re.

4. *Actio magis et minus ut suscipiat.*— Tertia proprietas est, quam Aristoteles etiam posuit in Praedicamentis, quod actio potest habere contrarium, quae per se satis est clara; convenit autem illi ratione termini; unde non semper ei convenit, sed quando terminus eius habet contrarium. Denique, quoad hoc eadem est ratio de actione quae de motu, de cuius contrarietate physici copiosius disputant. Ultimam proprietatem addunt tam Aristoteles quam Gilbertus, quod actio suscipit magis et minus, quae duobus modis potest actioni tribui: uno modo, ratione termini tantum, quo modo illuminatio ut octo est maior et intensior actio quam illuminatio ut quatuor, etiamsi utraque in instanti fiat. Atque hoc sensu eadem est

respecto de esta propiedad se da la misma razón formal en la acción que la que hay en su término formal, del cual se habló antes al tratar de las cualidades. Cabe entender de otro modo esa propiedad en razón del tiempo, sentido en el cual puede decirse que es más intensa la acción que se produce más velozmente, aunque otra tenga un efecto igual en un tiempo más largo. Y así entendida esta propiedad, sólo puede convenir a la acción sucesiva y coincide con la velocidad del movimiento, sobre la que hay también una cuestión filosófica propia. Es verdad que de la velocidad se dice que es una intensificación de la acción en sentido menos propio; porque más bien consiste en una extensión menor de las partes de la acción misma según la duración o la sucesión.

SECCION VI

CUÁNTOS SON LOS GÉNEROS Y ESPECIES DE ACCIONES Y EN QUÉ SENTIDO SE PONEN BAJO UN SOLO GÉNERO

1. Esta es también una cuestión que ha quedado tratada en gran parte en lo que antecede. Mas para que quede claro cómo ha de estar constituido el predicamento de la acción y cuál es el género supremo de ésta y, en consecuencia, qué acciones se colocan directamente bajo él, hay que resumir brevemente las principales divisiones de la acción que han quedado diseminadas en las páginas anteriores.

División primera de la acción en sustancial y accidental

2. Así, pues, puede, en primer lugar, dividirse la acción en sustancial y accidental. Llamo sustancial a la que tiene por término a la sustancia, y accidental a la que tiene por término al accidente. Sobre esta división no cabe duda de que hay razón para proponerla y de que es suficiente; en efecto, en las cosas no puede producirse nada que no sea sustancia o accidente, como se desprende de lo dicho antes sobre las divisiones del ente; y cada una de estas dos cosas puede ser producida de por sí y mediante una acción propia, como consta también por lo dicho sobre la causa eficiente y es de por sí evidente. En consecuencia, es legítima y suficiente la división de la acción en esos dos miembros.

3. *Si es una división unívoca o más bien análoga.*—Se presenta, empero, una duda, que es la razón principal de haber propuesto esta sección: a ver si la acción se divide en esos miembros de modo unívoco o sólo de modo análogo. Porque de lo dicho anteriormente sobre las causas parece inferirse con claridad que esta división es análoga; en efecto, hemos dicho que la causa, sobre todo la eficiente, se predica analógicamente de la causa de las sustancias y de la de los accidentes; luego la causalidad les conviene también analógicamente a estas causas; mas la causalidad de estas causas no es más que la acción; luego la acción se predica también analógicamente de las acciones de estas causas. Y se confirma, en primer lugar, porque la generación, según la opinión común de los filósofos, se dice analógicamente de la generación accidental y de la sustancial; luego. La consecuencia es evidente, porque hay una razón proporcional idéntica, ya sea que nos refiramos a la acción bajo la razón común de acción, ya bajo una razón particular. El antecedente, a su vez, está tomado de Aristóteles, lib. *I De Generat.*, quien por este motivo a la generación de la sustancia la llama simplemente generación; mientras que, con sentido relativo, a la de los accidentes la llama alteración o acción, etc. Finalmente, la razón que está tomada del mismo autor, c. 3, y de Sto. Tomás, en ese pasaje, y en el *De Spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 9, y a. 3, y en el *De Verit.*, q. 21, a. 5, encuentra aplicación a la acción en cuanto tal, concretamente, porque la generación es vía para el ser; y el ser de la sustancia es ser de modo absoluto, mientras que el del accidente lo es de modo relativo. En tal sentido, pues, también la acción es a su modo vía para el ser por parte del agente, puesto que se trata de una comunicación activa del ser mismo; luego si el ser que es comunicado mediante ella es ser analógicamente, también ella misma es acción analógicamente. En efecto, toda la razón de la acción está tomada principalmente del término, según demostramos antes; y el término formal de la acción es la misma realidad producida en cuanto es producida en su ser; por consiguiente, si hay analogía en el ser mismo de los términos, también la habrá en las acciones en concepto de acciones.

proportionalis ratio quoad hanc proprietatem in actione quae in formali termino eius; de quo supra dictum est, cum de qualitatibus ageremus. Alio modo potest intelligi illa proprietas ratione temporis, quo modo dici potest intensior actio quae velocius fit, etiamsi alia longiori tempore aequalem habeat effectum. Atque hoc modo haec proprietas tantum potest convenire actioni successivae et coincidit cum velocitate motus, de qua propria disputatio etiam est philosophica. Verum est velocitatem minus proprie dici intensionem actionis; nam potius est minor quaedam extensio partium ipsiusmet actionis secundum durationem seu successionem.

SECTIO VI

QUOT SINT GENERA ET SPECIES ACTIONUM, ET QUOMODO SUB UNO GENERE COLLOCENTUR

1. Haec etiam quaestio magna ex parte in superioribus tractata est. Ut tamen constet quomodo constituendum sit praedicamentum actionis et quod sit summum genus eius et consequenter quae actiones sub illo directe collocentur, breviter colligendae sunt praecipuae divisiones actionis, quae disperse sunt in superioribus traditae.

Prima divisio actionis in substantialem et accidentalem

2. Primo igitur dividi potest actio in substantialem et accidentalem. Substantialem appello quae ad substantiam terminatur; accidentalem, quae ad accidens. De qua divisione dubitari non potest quin merito tradatur et sit sufficiens; in rebus enim nihil fieri potest nisi substantia aut accidens, ut constat ex supra dictis de divisionibus entis; utrumque autem horum potest per se et per propriam actionem fieri, ut etiam constat ex dictis de causa efficienti et per se est satis notum. Recte ergo et sufficienter dividitur actio in illa duo membra.

3. *An sit univoca an potius analoga.*—Occurrit tamen dubitatio propter quam praecipue hanc sectionem proposui, utrum actio univoce in illa membra dividatur vel tantum analogice. Nam ex dictis supra de causis videtur manifeste inferri hanc divisionem esse analogam; diximus enim causam, praesertim efficientem, analogice dici de causa substantiarum et accidentium; ergo etiam causalitas analogice convenit his causis; sed causalitas harum causarum non est nisi actio; ergo etiam actio analogice dicitur de actionibus harum causarum. Et confirmatur primo, quia generatio, ex communi philosophorum sententia, dicitur analogice de generatione accidentali et substantiali; ergo. Patet consequentia, quia eadem est proportionalis ratio, sive loquamur de actione sub communi ratione actionis, sive sub particulari. Antecedens autem sumitur ex Aristotele, lib. I de Generat., qui hac ratione generationem substantiae vocat simpliciter generationem; accidentium vero secundum quid vocat alterationem aut actionem, etc. Denique ratio quae ex eodem sumitur, c. 3, et ex D. Thom., ibidem, et de Spiritualibus creat., a. 1, ad 9, et a. 3, et q. 21 de Veritate, a. 5, de actione ut sic locum habet, nimirum, quia generatio est via ad esse; esse autem substantiae est esse simpliciter; accidentis, autem, secundum quid. Sic enim etiam actio est suo modo via ad esse ex parte agentis, nam est activa communicatio ipsius esse; ergo si esse quod per eam communicatur analogice est esse, etiam ipsa analogice est actio. Tota enim ratio actionis ex termino praecipue sumitur, ut supra ostendimus; est autem formalis terminus actionis ipsa res producta quatenus in suo esse producitur; ergo si in ipso esse terminorum est analogia, erit etiam in actionibus in ratione actionum.

4. En contra de esto está el que, si lo dividido en esta división no es unívoco, no será posible asignar al predicamento de la acción un género supremo; o al menos habrá que afirmar que la acción que constituye el género supremo de este quinto predicamento es solamente la que es accidental. Mas si se dice esto, se sigue después que hay que establecer dos predicamentos de la acción; pues ¿por qué, si las acciones accidentales constituyen su predicamento, no van a constituir otro las acciones sustanciales? Pues, en primer lugar, éstas se manifiestan como primariamente diversas entre sí; además, en las acciones sustanciales hay diferencias específicas unidas con conveniencias genéricas hasta llegar a una suprema. Y, finalmente, entre las acciones sustanciales y sus términos hay tanta distinción como entre las acciones accidentales y los suyos; luego no hay razón ninguna de que la acción accidental constituya un género de predicamento y no lo constituya la acción sustancial.

5. *Se concluye que es análoga.*—En esta duda tengo por probable que tal división es análoga, ya que las razones expuestas en primer lugar, las cuales están tomadas de la realidad misma, tienen mucha eficacia y no parece que tengan ninguna respuesta conveniente. Y las que hemos expuesto en segundo lugar están tomadas únicamente de la autoridad, debido a la división que se da por buena de los predicamentos, y puede hallárseles solución aduciendo las razones probables por las que las acciones accidentales están colocadas directamente en un predicamento, mientras que se remite las sustanciales al predicamento de la sustancia. Primeramente, porque la creación fue poco conocida para los filósofos antiguos y, por eso, no es extraño que no le hayan concedido un lugar en los predicamentos. Además en lo que antecede hemos afirmado respecto de ella que no es un accidente, sino un modo sustancial, no siendo, por lo mismo, preciso colocarla en los predicamentos de accidentes, sino que debe reducírsela al predicamento de las sustancias. Por su parte, la generación sustancial no es tenida por muchos como acción en sentido propio, sino como un cierto término de la alteración precedente, ya que resulta de ella. Ciertamente que yo no tengo tal sentencia por verdadera, sino que más bien creo que la generación es una acción verdadera y propia, según

4. In contrarium autem est quia si divisum huius divisionis non est univocum, non poterit praedicamento actionis unum genus summum assignari; aut certe dicendum erit actionem quae est genus summum huius quinti praedicamenti esse solum eam quae accidentalis est. At si hoc dicatur, sequitur ulterius duo esse constituenda praedicamenta actionis; cur enim, si actiones accidentales suum praedicamentum constituunt, non constituent aliud substantiales actiones? Nam imprimis illae inter se inveniuntur primo diversae; deinde in actionibus substantialibus dantur specificae differentiae cum convenientiis genericis usque ad aliquam summam. Ac denique tanta est distinctio inter actiones substantiales et suos terminos, sicut inter accidentales et suos; ergo nulla est ratio cur actio[1] accidentalis unum genus praedicamenti constituat, et non actio substantialis.

5. *Analogam esse concluditur.*— In hac dubitatione probabile censeo divisionem hanc esse analogam, nam rationes priori loco factae, quae ex re ipsa sumptae sunt, valde sunt efficaces nec videntur habere convenientem responsionem. Quas vero posteriori loco fecimus, solum desumuntur ab auctoritate ex recepta divisione praedicamentorum, quae expediri possunt afferendo probabiles rationes ob quas actiones accidentales in unum praedicamentum directe collocatae sunt, substantiales vero ad praedicamentum substantiae revocantur. Nam imprimis creatio parum cognita fuit antiquis philosophis, et ideo mirum non est quod ei locum in praedicamentis non dederint. Deinde superius de illa diximus non esse accidens, sed modum quemdam substantialem, et ideo necesse non fuit illam in praedicamentis accidentium collocare, sed ad praedicamentum substantiae reducenda est. Generatio autem substantialis a multis non reputatur actio proprie, sed terminus quidam alterationis praecedentis, quia ex ea resultat. Quam quidem sententiam ego veram non existimo, sed potius

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

dije antes al tratar de la causa eficiente y según es la opinión más común de los filósofos, probándola Aristóteles *ex professo* contra los filósofos antiguos en los libros *De Generat.* Sin embargo, por darse esta acción unida siempre con la alteración, se las considera a modo de una sola cosa, y por esto no es preciso por razón de ella establecer un predicamento peculiar. No obstante, la razón mejor que se da es que, siendo la generación sustancial vía para la sustancia, no tiene razón propia de accidente, sino que es intrínsecamente un modo sustancial, por lo cual resulta conveniente su reducción al predicamento de la sustancia.

6. Por consiguiente, esta sentencia es muy probable; pero aquél a quien no le agrade podrá decir que la acción es susceptible de una doble consideración: Primero, en cuanto es vía para el término al que da el ser, y bajo este concepto cobran valor los argumentos expuestos y se llega a la conclusión de que se trata de algo análogo. Segundo, precisivamente en cuanto es acto del agente que de algún modo lo hace pasar de la potencia al acto, y bajo este concepto es algo unívoco, consideración que puede aplicarse también proporcionalmente a la pasión. Sin embargo, en esta respuesta queda siempre como difícil el punto de que la acción en cuanto acción no puede ser considerada con precisión de la razón de vía y de causalidad o donación de algún ser. Además, porque no es acto del agente de otra manera más que porque procede de él para la comunicación de algún ser. Mas puede decirse que en ella, tal como se la constituye en un predicamento, no se tiene en consideración nada de esto, sino sólo el que es como la forma del agente confiriéndole la denominación de tal, y que en este sentido tiene univocación lógica, por más que, según su razón total real, tenga analogía metafísica.

Segunda división de la acción sustancial

7. En segundo lugar, puede subdividirse la acción sustancial en aquella que es producida sin sujeto y la que es producida de un sujeto, división que está ya suficientemente clara por lo dicho: en efecto, la primera es la creación, y la segunda es la generación. Ulteriormente cabe subdividir a éstas en producción y conservación: de esta división se ha tratado ampliamente antes y se demostró que

generationem esse veram ac propriam actionem, ut supra dixi tractando de efficienti causa, et est communior philosophorum sententia, quam Aristoteles ex professo probat contra antiquos philosophos in libris de Generat. Tamen, quia semper est coniuncta haec actio cum alteratione, per modum unius reputatur, et ideo non oportet ratione illius peculiare praedicamentum constituere. Melior tamen ratio redditur, quod generatio substantialis, cum sit via ad substantiam, non habet propriam rationem accidentis, sed intrinsece est modus substantialis, et ideo convenienter ad praedicamentum substantiae revocatur.

6. Est ergo haec sententia valde probabilis; cui vero illa non placuerit, dicere poterit actionem dupliciter spectari posse: primo, ut est via ad terminum cui dat esse, et sub hac ratione procedere rationes factas et concludere esse analogum quid. Secundo, praecise ut est actus agentis, suo modo perducens illud de potentia in actum, et sub hac ratione esse quid univocum, quod etiam ad passionem potest proportionaliter applicari. Illud tamen semper manet difficile in hac responsione, quia actio ut actio non potest praescindi a ratione viae et causalitatis seu dationis alicuius esse. Item, quia non aliter est actus agentis nisi quia ab eo fluit ad communicandum aliquod esse. Dici vero potest nihil horum considerari in illa prout in praedicamento collocatur, sed solum quod est veluti forma agentis illud sic denominans, et ut sic habere univocationem logicam, licet secundum completam rationem realem suam habeat metaphysicam analogiam.

Secunda divisio substantialis actionis

7. Secundo, subdividi potest actio substantialis in eam quae sine subiecto fit et quae fit ex subiecto, quae divisio iam satis constat ex dictis: prior enim est creatio et posterior generatio. Quae ulterius subdividi possunt in productionem et conservationem:

no se trata de una división real, sino conceptual. Y, a su vez, estos miembros pueden dividirse en varias especies, de acuerdo con la diversidad de los términos, como también dejamos dicho antes. Y también respecto de esta división se puede dudar si es unívoca o análoga. Pues puede parecer análoga por dos razones. La primera, porque Dios, en concepto de causa primera eficiente, es la causa primaria respecto de todas las otras, de tal manera que la causa eficiente se predica analógicamente de ellas, siendo Dios el analogado primario; luego, siendo la creación la acción cuasi primera de Dios en cuanto eficiente, acción de la que dependen esencialmente todas las otras, parece que de algún modo la acción se predica analógicamente respecto de ella y de las otras acciones, y que la creación es el primer analogado. En segundo lugar, porque la creación es la que da el ser simplemente; por el contrario, mediante la generación no se da el ser simplemente en cuanto tal, sino que se confiere el ser tal y—por así decirlo—sólo parcialmente, en concreto aplicando la forma a la materia.

8. Mas, aunque estas razones sean probables, no parece, sin embargo, darse aquí una razón suficiente de analogía; porque mediante la generación verdadera y propiamente se produce la sustancia, la cual es ente en absoluto y se predica unívocamente de todas las cosas creadas; de esta suerte, aunque atendiendo al modo sea siempre la creación una acción más excelente, no obstante muchas veces la realidad producida por la generación es más perfecta que la que se produce por creación. Además, el que toda generación presuponga alguna creación, al menos la de la materia, no basta para constituir analogía, porque se trata únicamente de una presuposición material, en el mismo sentido en que también la forma supone la materia sin que por ello sea sustancia analógicamente respecto de ella. Se añade el que toda acción generativa es necesariamente acción de Dios mismo, aunque no sea de él solo y, por eso, debido a la peculiar relación que la creación tiene con Dios, no es preciso que la razón de acción le convenga con prioridad y con analogía. En consecuencia, aunque la razón de causa eficiente en cuanto a su potencia operativa se predique analógicamente de Dios y con prioridad; sin embargo, en cuanto a la acción actual, no es preciso que intervenga la analogía, puesto

de qua divisione late supra disputatum est et ostensum non esse secundum rem, sed secundum rationem. Ac rursus possunt illa membra in varias species dividi iuxta varietatem terminorum, ut superius etiam diximus. Potest autem etiam de hac divisione dubitari an sit univoca vel analoga. Videri enim potest analoga duplici ratione. Prima, quia Deus in ratione primae causae efficientis est primaria causa respectu omnium aliarum, ita ut analogice de illis causa efficiens dicatur, et Deus sit primarium analogatum; ergo, cum creatio sit quasi prima actio Dei ut efficientis, a qua omnes aliae essentialiter pendent, aliquo modo videtur actio analogice dici de illa et de aliis actionibus, et creationem esse primum analogatum. Secundo, quia creatio est quae dat simpliciter esse; per generationem autem non datur simpliciter esse ut sic, sed tale esse et (ut ita dicam) tantum ex parte, applicando, sicilicet, formam materiae.

8. Sed, licet hae rationes sint probabiles, nihilominus non videtur hic intercedere sufficiens ratio analogiae; nam per generationem vere ac proprie fit substantia, quae est simpliciter ens et univoce dicitur de omnibus creatis; ita, licet ex modo semper creatio sit excellentior actio, saepe tamen res facta per generationem perfectior est quam quae fit per creationem. Item, quod omnis generatio supponat aliquam creationem saltem materiae non sufficit ad analogiam constituendam, quia illa praesuppositio est tantum materialis, sicut etiam forma supponit materiam et non propterea est analogice substantia respectu illius. Accedit quod omnis actio generandi necessario est actio ipsius Dei, quamvis non solius, et ideo propter peculiarem habitudinem quam creatio habet ad Deum, non oportet ut ratio actionis per prius et cum analogia illi conveniat. Unde, licet ratio causae efficientis, quoad vim agendi, analogice dicatur et per prius de Deo, tamen, quoad actualem actionem, non oportet ut intercedat analogia, quia etiam Deus denominatur actu agens ab ac-

que también Dios recibe la denominación de agente en acto en virtud de la acción creada, y a veces en virtud de la misma acción por la que se dice operar también la criatura, según queda visto antes.

Tercera división en acción transeúnte e inmanente

9. En tercer lugar la acción accidental se subdivide en inmanente y transeúnte, división de la que hemos dicho antes bastantes cosas. Ni tiene nada que ver el que la diferencia de la acción transeúnte parezca convenirles también a las acciones sustanciales, porque no podemos encontrar unas diferencias más propias, sino que hay que tomarlas en cuanto se proporcionan al género que dividen. Porque hay también otras diferencias que pueden ser comunes a estos miembros y, de acuerdo con ellas, cabría establecer otro orden en estas divisiones, porque la acción accidental no sólo se realiza a partir de un sujeto presupuesto, sino que alguna puede también realizarse sin sujeto, como es el caso de la creación o conservación de un accidente fuera del sujeto. Asimismo en las acciones accidentales se da la producción y la conservación. También sería posible dividir primeramente la acción en espiritual y material, y luego estos miembros en otros. Sin embargo, el orden propuesto parece más conveniente, tanto a causa de la diferencia mayor entre las acciones sustanciales y las accidentales, como sobre todo si con estas últimas solas se constituye un único predicamento. Por lo tanto, se ha dividido legítimamente la acción accidental en inmanente y transeúnte. Se llama inmanente con propiedad únicamente aquella que permanece formalmente en la misma potencia próxima por la que es producida y que es tal por su género que nunca puede ser producida en otro sujeto, siendo en este sentido inmanentes sólo las acciones de conocer y de amar, entre las que se dan muchos géneros y especies de acciones que no es preciso explicar aquí más, puesto que ello corresponde a la ciencia del alma y a la que se ocupa de los ángeles.

10. *A algunas acciones vitales y connaturales se las llama inmanentes en sentido amplio.*—Mas alguna vez este nombre de acción inmanente se extiende a todas las que permanecen en el supuesto operante, y en este sentido pueden cali-

tione creata, et interdum ab eadem a qua creatura etiam agere dicitur, ut supra visum est.

Tertia divisio in transeuntem et immanentem actionem

9. Tertio subdividitur actio accidentalis in immanentem et transeuntem; de qua divisione satis multa diximus. Nec refert quod illa differentia transeuntis actionis etiam substantialibus actionibus convenire videatur, quia non possumus differentias magis proprias invenire, sed sumendae sunt prout accomodantur generi quod dividunt. Nam etiam aliae differentiae possunt esse communes his membris et secundum eas possent hae divisiones aliter ordinari, quia et accidentalis actio est ex praesupposito subiecto, et potest etiam aliqua sine subiecto fieri, ut creatio vel conservatio accidentis extra subiectum. Item in actionibus accidentalibus datur productio et conservatio. Posset etiam actio primo dividi in spiritualem et materialem, et deinde haec membra in alia. Nihilominus tamen ordo propositus videtur convenientior, et propter maius discrimen inter actiones substantiales et accidentales, et praesertim si ex his tantum posterioribus unum praedicamentum conficitur. Recte igitur divisa est actio accidentalis in immanentem et transeuntem. Immanens proprie tantum illa dicitur quae formaliter manet in eadem potentia proxima a qua elicitur quaeque ex suo genere talis est, ut nunquam in alio subiecto fieri possit, et hoc modo tantum actiones cognoscendi et amandi sunt immanentes, in quibus plura dantur genera et species actionum quas hic amplius tradere non est necesse, id enim spectat ad scientiam de anima et de angelis.

10. *Aliquae vitales et connaturales actiones late vocantur immanentes.*— Aliquando vero extenditur nomen actionis immanentis ad omnem illam quae in supposito operante manet, et hoc modo omnes motus vitales,

ficarse como inmanentes todos los movimiento vitales, tanto el de nutrición como el de aumento, y también el movimiento local de los animales; podrá hacerse lo mismo con el movimiento natural de la tierra que tiende hacia abajo, o con el del agua que se reduce a su frialdad primitiva. Mas todas éstas son acciones inmanentes en el sentido impropio, porque, aunque permanezcan en el mismo supuesto, no lo hacen según una misma parte, o no lo hacen según la misma potencia o virtud operativa. Y quedan especialmente excluidos los movimientos naturales, porque de algún modo son atribuidos a un agente extrínseco, igual que pasa con el de la generación; y por el mismo motivo la emanación natural, por ejemplo, la de las potencias a partir del alma, aunque a su modo sea una acción, tal como se vio antes, y permanezca en la misma alma, sin embargo, por atribuirse propiamente a un agente extrínseco, con propiedad no es una acción inmanente. Así resulta que la acción inmanente propia sólo se da en las acciones vitales, aunque no quepa la conversión, puesto que no toda acción vital es inmanente en el sentido propio que ya se ha expuesto.

11. *Si se da alguna acción formalmente inmanente y virtualmente transeúnte.* Suelen dividir algunos la acción transeúnte en la formalmente transeúnte y en la que lo es sólo en cuanto a la eficiencia; más aún, quienes piensan que toda acción está en el agente creen que a ninguna acción se le llama transeúnte más que atendiendo a su eficacia. Yo, en cambio, pienso que ninguna acción en cuanto acción es transeúnte sólo en cuanto a la eficacia, puesto que la acción en cuanto acción no es eficaz más que por razón de su término intrínseco; por eso si se trata de una acción tal que permanezca en el agente, esto sucede porque permanece en él su término; luego, en cuanto es acción, no puede ser transeúnte por lo que respecta a la eficacia. Y si a veces mediante un acto inmanente se produce algo externo, no se produce por él en concepto de acción, sino en cuanto es un principio operativo, según se dijo antes a propósito de la ciencia y de la voluntad divina; y otro tanto sucede con la voluntad creada en cuanto es operativa *ad extra*. Por tanto, en ese caso, la acción inmanente opera *ad extra*, considerada en cuanto es acción, no por sí misma, sino mediante su término intrínseco. Por ejemplo, si llamamos acción inmanente a la reducción del agua a la frialdad primitiva, por más que de

et nutritionis et augmentationis, et motus etiam localis animantium, poterunt immanentes appellari; item motus naturalis terrae deorsum tendentis, aut aquae reducentis se ad pristinam frigiditatem. Sed hae omnes improprie sunt actiones immanentes, quia, licet sint in eodem supposito, non tamen secundum eamdem partem, vel non secundum eamdem potentiam aut vim agendi. Et motus illi naturales peculiariter excluduntur, quia aliquo modo tribuuntur extrinseco agenti, sicut generandi; et eadem ratione naturalis emanatio, verbi gratia, potentiarum ab anima, etiamsi sit suo modo actio, ut supra visum est, et in eadem anima maneat, tamen, quia extrinseco agenti proprie tribuitur, non est proprie actio immanens. Ita fit ut propria actio immanens solum in vitalibus actionibus inveniatur, quamvis non convertatur, quia non omnis actio vitalis immanens est in proprietate iam dicta.

11. *An sit aliqua actio formaliter immanens et transiens virtualiter.*— Actio transiens subdividi ab aliquibus solet in formaliter transeuntem, vel tantum quoad efficientiam; immo, qui putant actionem omnem esse in agente existimant nullam actionem dictam esse transeuntem nisi ob efficaciam. Ego vero censeo nullam actionem ut actionem esse transeuntem quoad efficaciam tantum, quia actio ut actio non est efficax nisi ratione sui termini intrinseci; unde, si talis est actio quae in agente maneat, ideo est quia in eo manet terminus eius; ergo, ut est actio, non potest esse transiens quoad efficaciam. Quod si interdum per actum immanentem aliquid extra fit, non fit per illum in ratione actionis, sed ut principium agendi, ut supra dictum est de scientia et voluntate divina; et idem est de voluntate creata quatenus est operativa ad extra. Quocirca actio immanens tunc prout est actio, non per se, sed per suum intrinsecum terminum operatur ad extra. Ut si reductionem aquae ad pristinum frigus actionem immanentem vocemus, licet ex ea proveniat quod aqua

ella se derive que el agua enfriada produzca enfriamiento en una cosa extrínseca, la acción de reducción no será llamada en sentido propio transeúnte en cuanto a la eficacia, puesto que se detiene en su término; mas se sigue una segunda acción por virtud del término de la acción anterior, como si se tratase de un principio de una nueva acción. En este sentido, pues, debe entenderse siempre que se diga que un acto inmanente es el principio de algún efecto extrínseco al operante; más aún, si alguna vez deja tras sí algún otro efecto en el operante mismo, lo produce de la misma manera. Por consiguiente, toda acción transeúnte, si es transeúnte con propiedad y según la razón de acción, es llamada tal por ser formalmente transeúnte, esto es, porque sale de un agente y es recibida en un paciente. A su vez, puede ésta dividirse en muchas especies y modos de acciones transeúntes, cuyo tratamiento y estudio es propio de los físicos, puesto que una acción semejante se refiere sobre todo a la materia sensible, y, por ello, es casi la misma razón la que existe para la acción que la que existe para el movimiento en cuanto a estas especies.

12. Los autores encuentran todavía otras divisiones de las acciones, las cuales, por lo que a la cuestión presente se refiere, están suficientemente claras por lo que antecede, como el dividir la acción en vital y no vital, división que hemos tocado antes, sección 3. Asimismo, podría dividírsela en la que se da por eficiencia propia o en la que se da por resultancia natural; y de ella se habló al tratar de la causa eficiente. Finalmente, expusimos otra antes, la división en acción instantánea y sucesiva, de la que nos ocuparemos más extensamente en la disputación siguiente. Baste, por lo tanto, con lo dicho sobre la acción.

facta frigida rem extrinsecam frigefaciat, actio illa reductionis non dicetur proprie transiens quoad efficaciam, quia illa sistit in suo termino; altera vero actio sequitur ex virtute termini prioris actionis, tamquam ex principio novae actionis. Ad hunc ergo modum intelligendum est quotiescumque actus immanens est principium alicuius effectus extra operantem; immo, si interdum in ipso operante aliquem alium effectum relinquit, eodem modo illum efficit. Omnis ergo actio transiens, si proprie et in ratione actionis transiens sit, ideo talis dicitur quia est formaliter transiens, id est, ab agente exiens et in passum recepta. Quae rursus dividi potest in plures species et modos actionum transeuntium, quarum tractatio et speculatio propria est physicorum; nam huiusmodi actio maxime concernit materiam sensibilem, ac proinde eadem fere ratio est de actione et de motu quoad has species.

12. Aliae item divisiones actionum inveniuntur in auctoribus, quae, quantum ad praesens spectat, satis sunt ex superioribus notae, ut quod distinguitur actio in vitalem et non vitalem, quam supra, sect. 3, tetigimus. Item, quod distingui posset in eam quae est per propriam efficientiam, vel per naturalem resultantiam; de qua dictum est tractando de efficiente causa. Aliam denique tradidimus supra, in actionem instantaneam et successivam, de qua plura dicemus disputatione sequenti. Haec igitur de actione dixisse sufficiat.

DISPUTACION XLIX

LA PASION

La presente Disputación, bastante breve a pesar de sus cuatro Secciones, va precedida de un prólogo, como suele hacer Suárez, en el que se refiere a la equivocidad del término pasión y al sentido que aquí se le da, con lo que, centrada la cuestión, pasa a la división de la Disputación entera.

Consta de dos partes:

I: Conveniencias y diferencias entre pasión y acción (Sec. I).
II: Naturaleza y especies de la pasión (Sec. II, III y IV).

SECCIÓN I

El problema que se plantea aquí Suárez es el de si la pasión se distingue realmente de la acción, y tras referirse a Escoto y a sus discípulos, que afirman la distinción real entre ambas (1), ya sea en todos los casos, ya en algunos (2), declara que realmente no pueden distinguirse (3). Se ocupa de la posibilidad de la distinción modal y, después de referir las distintas opiniones (4-7), define con Sto. Tomás que se diferencian por razón razonada (8), y lo prueba a lo largo de los dos últimos números de la Sección (9-10).

SECCIÓN II

Entramos con ella en la parte segunda de la Disputación, es decir, la naturaleza y división de la pasión. En la presente Sección se ocupará Suárez de la comparación de pasión y movimiento, "porque en toda pasión se da siempre movimiento" (1). Enumera en primer lugar una opinión bastante general acerca de la distinción de pasión y movimiento (2-3), que no ha de admitir Suárez, y previamente a exponer la suya, enumera los puntos de semejanza de ambas, puntos que reduce a tres y expone largamente (4-11), para dar, por fin, la verdadera distinción entre pasión y movimiento, que hace consistir en una apelación (12-13), y en una distinción de razón razonada si el movimiento se toma precisivamente (14-15). Termina la Sección respondiendo a los argumentos que se habían propuesto en favor de las opiniones precedentes (16-20).

SECCIÓN III

Más de lleno ya en la esencia de la pasión, se pregunta Suárez si la inhesión actual pertenece a su concepto, o sólo la aptitudinal, cuestión que presenta en la

pasión interés especial (1). Razones de duda se ofrecen en ambos sentidos: en favor de la inherencia aptitudinal, por tratarse de un accidente (2), y por comparación con la acción (3), así como por la comparación con la forma, que puede separarse de la unión actual con el sujeto, e igual ocurre con la dependencia (4-5). Sin embargo, se ha de afirmar que la inhesión actual pertenece al concepto de pasión, y se prueba largamente, tanto en el caso de que sea una pasión unitiva de la forma solamente, como también si es productiva de ella, porque en todos los casos tiene que estar actualmente unida al sujeto (6-12).

SECCIÓN IV

En esta última Sección se pregunta Suárez si pertenecen a este género la pasión momentánea y la sucesiva, y cómo difieren entre sí. Trata primeramente de la distinción en pasión momentánea y sucesiva (1-2), y de la división de la momentánea en permanente y transeúnte (3), que es una diferencia accidental (4); así como la división de la sucesiva en continua y discreta (5). Acerca de si la diferencia entre pasión instantánea y sucesiva es esencial, el autor, después de enumerar dos opiniones contrarias (6-7), expone la suya, haciendo consistir la diferencia preferentemente en la naturaleza del término producido (8-9); de tal manera que la distinción será accidental si no afecta a la naturaleza del término, y será esencial si se origina en ella (10). Cierra la Disputación confirmando su posición en los dos últimos números (11-12).

DISPUTACION XLIX

LA PASION

Diversos significados del nombre pasión.—El nombre de pasión en boca de filósofos y teólogos es equívoco, como se ve por Aristóteles, libro V de la *Metafísica,* c. 21, y por Santo Tomás, I-II, q. 22, a. 1 y en otros lugares, y por diferentes pasajes de otros autores. En efecto, no solamente suelen llamarse pasiones los afectos del alma, sino también ciertas cualidades de la tercera especie, como se ve por el capítulo de la *Cualidad,* y por el lib. III de la *Física,* c. 3. Además se dice que alguien padece, principalmente cuando recibe algo ajeno a su naturaleza, o cuando pierde algo. En sentido amplio, en cambio, se dice pasión la recepción de cualquier forma, de la clase que sea. Y en este sentido se toma en el caso presente; de este modo, pues, es correlativa a la acción, aunque no a toda acción, sino a aquella que se produce a partir de un sujeto presupuesto. Pero, como la acción y la pasión tomadas de esta manera tienen entre sí una gran conexión y convienen en muchos puntos, muchas de las cosas que se dijeron acerca de la acción pueden aplicarse a la pasión, guardando la proporción debida; y por ello llevaremos a término esta Disputación con más brevedad explicando en primer lugar la conveniencia y la diferencia entre la acción y la pasión, para declarar luego la naturaleza propia de la pasión y sus especies.

DISPUTATIO XLIX

De passione

Passionis *nomen varia significat.*— Passionis nomen in usu philosophorum et theologorum aequivocum est, ut ex Aristot., lib. V Metaph., c. 21, et ex. D. Thoma, I-II, q. 22, a. 1, aliisque locis et ex aliis auctoribus passim constat. Nam et affectus animi passiones appellari solent, et quaedam qualitates tertiae speciei passiones appellantur, ut patet ex c. de Qualitate, et III Phys., c. 3. Praeterea maxime aliquis pati dicitur, quando aliquid praeter naturam suam patitur, aut quando aliquid amittit. Late vero passio dicitur omnis receptio alicuius formae, qualiscumque illa sit. Et hoc modo in praesenti sumitur; sic enim correspondet actioni, quamvis non omni, sed illi quae fit ex praesupposito subiecto. Quoniam vero actio et passio sic sumptae magnam inter se connexionem habent et in multis conveniunt, ideo multa etiam ex iis quae de actione dicta sunt, servata proportione, applicari possunt ad passionem; et idcirco brevius hanc disputationem expediemus, explicando imprimis convenientiam et discrimen inter actionem et passionem, et deinde propriam naturam passionis et species eius declarando.

SECCION PRIMERA

Si la pasión se distingue realmente de la acción

1. *Se rechaza la opinión de algunos.*—Acerca de la acción y la pasión opinaron algunos que son realidades realmente distintas, lo cual han de pensar necesariamente quienes juzgan que la acción no es otra cosa que la relación del agente al paciente; y que la pasión es la relación del paciente al agente. Así pensó Escoto, *In IV,* dist. 13, q. 1, y en *Quodl.,* 11, a quien sigue Antonio Andrés, en el libro *De Sex. Princ.,* q. 9. Sin embargo, esta opinión fue rechazada en lo que precede al tratar de la acción, y con la misma o mayor razón hay que rechazarla en la pasión, ya que por la pasión como tal no se refiere el paciente al agente, sino que únicamente es el paciente mismo el que queda afectado por la pasión en orden a un cierto término, pues la pasión es la recepción de una determinada forma. Y aun cuando toda pasión proceda de un agente, sin embargo procede de él solamente como de causa extrínseca; por lo cual, no solamente no dice relación al agente de modo formal, sino que tampoco incluye en su concepto formal y precisivo relación trascendental al agente; de lo contrario incluiría en su propia razón lo que pertenece a la razón de la acción. Por consiguiente, si hay alguna relación del paciente al agente, resulta de la pasión y se funda en ella, pues se comporta como paciente respecto de él porque padece de parte de él; luego la acción y la pasión no pueden distinguirse de ese modo. Omito otras cosas que se dijeron anteriormente acerca de las relaciones que advienen extrínsecamente, y que pueden aplicarse también aquí.

2. *Refutación de la opinión de otros.*—Otros dijeron que la acción y la pasión se distinguen a veces realmente, y otras veces en cambio no; pues cuando la acción está en el agente y produce la pasión en el paciente, se distinguen realmente; pero cuando la acción se transfiere al paciente juntamente con la pasión misma, o permanecen ambas en el mismo agente, el cual es al mismo tiempo paciente, entonces no se da distinción real. Sin embargo, como hemos rechazado antes el

SECTIO PRIMA

Utrum passio in re ipsa differat ab actione

1. *Aliquorum sententia improbatur.*— De actione et passione aliqui opinati sunt esse res realiter distinctas, quod necesse est sentiant illi qui existimant actionem nihil aliud esse quam relationem agentis ad patiens; passionem vero relationem patientis ad agens. Quod sensit Scotus, In IV, dist. 13, q. 1, et Quodl., 11, quem sequitur Anton. Andr., in libro de Sex princ., q. 9. Haec tamen sententia reiecta est in superioribus in actione, et eadem vel maiori ratione reiicienda est in passione, quia per passionem ut sic non refertur patiens ad agens, sed solum passum ipsum afficitur passione in ordine ad terminum aliquem; est enim passio receptio alicuius formae. Et quamvis omnis passio sit ab aliquo agente, tamen solum est ab eo ut a causa extrinseca; unde non solum non dicit formaliter relationem ad agens, verum etiam non includit in suo formali ac praeciso conceptu respectum transcendentalem ad agens; alioqui in sua ratione includeret id quod est de ratione actionis. Si qua ergo est relatio patientis ad agens, illa resultat ex passione, et in ea fundatur; ideo enim ad illud refertur, quia ab illo patitur; non possunt ergo actio et passio illo modo distingui. Omitto alia quae de relationibus extrinsecus advenientibus superius dicta sunt, quae etiam hic applicari possunt.

2. *Aliorum sententia refutatur.*— Alii dixerunt actionem et passionem interdum distingui realiter, aliquando vero minime; nam quando actio est in agente et infert passionem in passum, realiter distinguuntur; quando vero actio cum passione ipsa transfertur in passum, aut utraque manet in ipso agente, quod simul etiam patiens sit, tunc non habere realem distinctionem. Verumtamen, cum supra reiecerimus primum membrum huius partitionis et ostenderimus nullam esse actionem proprie dictam quae passionem inferat in aliud subiectum, praeter illud in quo ipsa est, pro constanti relinquimus nec partitionem illam esse necessariam, neque ex illo capite, nimirum ex distinctione subiectorum, actionem et passionem realiter aliquando distingui. Ut autem formalis et propria sit comparatio, facienda est inter passionem et actionem quae illam inferat; nam si disparate (ut ita dicam) comparentur, saepe poterunt distingui realiter; sic enim passiva generatio realiter distinguitur a creatione, et in universum actio creandi dici poterit realiter distingui a passione, vel negative, quia nullam habet passionem sibi intrinsece coniunctam; vel positive respectu aliarum passionum, quas ipsa non infert. Sed haec comparatio est extrinseca et accidentaria. Conferenda ergo est passio cum actione illativa passionis, et proportionate unaquaeque passio cum actione cui correspondet.

primer miembro de esta división y hemos mostrado que no hay ninguna acción propiamente dicha que produzca una pasión en otro sujeto, excepto aquel en que está ella misma, damos por probado que ni esa división es necesaria, ni partiendo de ese punto, concretamente de la distinción de sujetos, se distinguen alguna vez realmente la acción y la pasión. Y para que la comparación sea formal y propia se ha de establecer entre la pasión y la acción que produzca a aquélla; pues si se comparan por separado—por decirlo así—, podrán muchas veces distinguirse realmente; en efecto, la generación pasiva se distingue así realmente de la creación y en general la acción creativa podrá decirse que se distingue realmente de la pasión, ya sea negativamente, en cuanto no tiene ninguna pasión unida intrínsecamente a sí; ya sea positivamente respecto de las otras pasiones que ella no produce. Pero ésta es una comparación extrínseca y accidental. Por tanto, la pasión se ha de comparar con la acción de la que resulta la pasión, y proporcionalmente, cada acción se ha de comparar con la acción a que corresponde.

La acción y la pasión no se distinguen realmente

3. Explicado, pues, así el sentido de esta comparación, la opinión común y verdadera es que la acción y la pasión no se distinguen realmente en sentido propio y riguroso. Esta es la opinión de Aristóteles en el lib. III de la *Física,* c. 3, donde afirma que la acción y la pasión son en la realidad un mismo acto o movimiento, y que difieren según aspectos distintos. Y esto mismo enseñan los autores anteriormente citados, que sostienen que la acción está en el paciente. Se prueba ya que la acción y la pasión o bien se distinguen realmente como dos realidades, o como dos modos reales y distintos realmente. Lo primero no puede afirmarse, porque, como se vio antes, la acción no es una realidad propiamente dicha, sino un modo de la realidad; por consiguiente, tampoco la pasión puede ser una realidad que tenga por sí entidad propia, sino un modo de la realidad. En efecto, tiene el mismo modo y orden que la acción, y atendiendo a su formalidad propia, importa menor perfección. Igualmente el movimiento no es una realidad en sentido propio,

Actio et passio non distinguuntur realiter

3. Sic igitur explicato sensu huius compartitionis, est communis et vera sententia actionem et passionem non distingui realiter proprie et rigorose. Haec est sententia Arist., III Phys., c. 3, ubi ait actionem et passionem in re esse eumdem actum seu motum differreque paenes diversos respectus. Quod idem docent auctores supra citati, [qui tenent actionem esse in passo. Et probatur,] [1] quia vel actio et passio distinguuntur realiter ut duae res, vel ut duo modi reales et realiter distincti. Primum dici non potest, quia, ut supra visum est, actio non est res proprie sumpta, sed modus rei; ergo nec passio potest esse res habens ex se propriam entitatem, sed modus rei. Est enim eiusdem modi et ordinis cum actione, et secundum propriam formalitatem minorem importat perfectionem. Item motus non est res proprie, sed modus rei, ergo nec passio; sunt

[1] Falta en la Vivès. (N. de los EE.)

sino un modo de la realidad; por consiguiente, tampoco la pasión, porque tienen una misma razón, o mejor dicho, son lo mismo, como diré después. Tampoco lo segundo puede ser verdadero, porque los modos reales—como se dijo antes en la Disputación VII—no tienen distinción real de suyo, sino de acuerdo con las realidades de las que son modos; ahora bien, la pasión y la acción que la produce son modos de una misma realidad, concretamente de un mismo movimiento o de un mismo término; por consiguiente no pueden ser modos realmente distintos. Se prueba la menor, tanto por la doctrina de Aristóteles y por la doctrina común citada antes, como por la realidad misma, porque la pasión no es otra cosa que la producción de la forma, o del término formal de la acción en cuanto se recibe en un sujeto y lo reduce inmediatamente de la potencia al acto; ahora bien, la producción del término o de la forma no es otra cosa que un cierto modo suyo; luego la pasión es un modo del término de la acción. En cambio, se mostró antes que la acción no es otra cosa que un cierto modo del mismo término, concretamente su dependencia del agente; por consiguiente la acción y la pasión son modos de una misma realidad; por tanto no pueden tener entre sí distinción real. Y se confirma porque la acción no se distingue realmente del término, como se dijo antes; pero esto mismo lo mostraremos inmediatamente acerca de la pasión con respecto al término; por consiguiente, tampoco pueden distinguirse realmente entre sí. Se confirma finalmente con esa razón vulgar de que la distinción no se ha de introducir sin necesidad; y aquí no hay necesidad ninguna, como se verá más claramente por lo que hemos de decir.

Varias opiniones sobre la distinción modal entre la acción y la pasión

4. Puede dudarse también además sobre si por lo menos se ha de admitir una distinción modal, que sea actual y *ex natura rei,* entre la acción y la pasión; pues de esta forma sucede con frecuencia que los modos de una misma realidad, y que son distintos de ella de esa manera, se distinguen también entre sí en el mismo sentido. Por consiguiente, piensan muchos que se ha de admitir esta distinción entre la acción y la pasión. Otros hablan de un modo ambiguo, llamando a aquélla distinción formal. Y puede fundarse esta opinión o bien en la distinción

enim eiusdem rationis, vel potius idem, ut infra dicam. Secundum etiam non potest esse verum, quia modi reales, ut supra, in disp. VII, dictum est, ex se non habent distinctionem realem, sed iuxta eas res quarum sunt modi; sed passio et actio quae illam infert, sunt modi eiusdem rei, nimirum eiusdem motus aut eiusdem termini; ergo non possunt esse modi realiter distincti. Probatur minor, tum ex doctrina Aristotelis et communi supra citata, tum ex re ipsa, quia passio nihil aliud est quam fieri formae seu formalis termini actionis prout recipitur in subiecto, et illud immediate reducit de potentia in actum; sed fieri termini vel formae nihil aliud est quam quidam modus eius; ergo passio est modus termini actionis. At supra etiam ostensum est actionem nihil aliud esse quam modum quemdam eiusdem termini, scilicet, dependentiam eius ab agente; ergo actio et passio sunt modi eiusdem rei; ergo non possunt inter se habere realem distinctionem. Et confirmatur, nam actio non distinguitur realiter a termino, ut supra dictum est; sed hoc ipsum ostendemus statim de passione respectu termini; ergo neque inter se possunt realiter distingui. Confirmatur tandem illa vulgari ratione, quod distinctio non est introducenda sine necessitate; hic autem nulla est necessitas, ut a fortiori ex dicendis constabit.

Variae sententiae de distinctione modali inter actionem et passionem

4. Dubitari etiam ulterius potest an saltem admittenda sit distinctio modalis, quae actualis sit et ex natura rei, inter actionem et passionem: sic enim saepe contingit modos eiusdem rei et ab illa sic distinctos, inter se etiam eodem modo distingui. Hanc ergo distinctionem putant multi admittendam esse inter actionem et passionem. Alii vero lubrice loquuntur, vocantes illam distinctionem formalem. Potestque haec sententia fundari vel in praedicamentali distinctione ac-

predicamental de la acción y la pasión, o en la distinción entre la potencia activa y la pasiva. En efecto, como la acción es el acto de la potencia activa, y la pasión de la pasiva y las potencias éstas son de algún modo distintas en la realidad, parece necesario que también la acción y la pasión se distingan de alguna manera en la realidad misma y *ex natura rei.*

5. En otro sentido afirma Herveo, *Quodl.* VII, q. 14, que la acción y la pasión difieren porque el agente pertenece a la razón de la acción y el paciente a la razón de la pasión, de modo extrínseco—dice—y por adición, lo mismo que la causa pertenece a la razón del efecto. Sin embargo, apenas se entiende qué es lo que pretende, a no ser que afirme lo que dicen otros, y diremos inmediatamente también nosotros, que la acción y la pasión difieren según las diversas relaciones al agente o al paciente, sentido que no parece pretender Herveo, ya que expresamente defiende que las relaciones al agente y al paciente no pertenecen a la razón de la acción y la pasión. Por ello indica que el movimiento que existe en el paciente es una acción en cuanto por denominación extrínseca confiere la denominación de agente en acto; y que es pasión en cuanto confiere al sujeto la denominación de paciente en acto, incluso sin ninguna relación a ellos mismos; todo esto es absolutamente ininteligible si no interviene al menos una relación trascendental.

6. Y por ello Capréolo afirma con más claridad, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 1, concl. 2, que la acción y la pasión difieren por diversas relaciones; pero defiende que esas relaciones no pertenecen a la acción y a la pasión *in recto,* sino *in obliquo.* Por ello piensa que real e intrínsecamente no difieren en modo alguno la acción y la pasión, sino que son la misma mutación o movimiento; en cambio extrínsecamente difieren por las relaciones que connotan. Y esa relación dice que en la acción es la relación del agente al efecto, la cual se da en el agente mismo; y que en el paciente es la relación del efecto a la causa. Pero que esta opinión es falsa en la acción lo hemos mostrado antes; y la misma razón proporcional se da para la pasión. Primero, porque la relación del efecto a la causa se sigue de la pasión en el término mismo de la pasión; por consiguiente, no puede la pasión quedar

tionis et passionis, vel in distinctione inter potentiam activam et passivam. Cum enim actio sit actus potentiae activae, et passio passivae, et potentiae istae in re distinctae sint aliquo modo, necessarium videtur ut etiam actio et passio in re ipsa et ex natura rei aliquo modo distinguantur.

5. Aliter Hervaeus, Quodl. VII, q. 14, ait actionem et passionem differre, quia agens est de ratione actionis, et passum de ratione passionis, extrinsece (inquit) et per additionem, sicut causa est de ratione effectus. Vix tamen intelligitur quid sibi velit, nisi dicat idem quod alii aiunt, et nos etiam statim dicemus, actionem et passionem differre secundum diversos respectus ad agens vel patiens, quem tamen sensum non videtur Hervaeus intendere, nam ex professo contendit relationes ad agens et passum non esse de ratione actionis et passionis. Unde significat motum existentem in passo esse actionem quatenus per denominationem extrinsecam denominat agens actu; passionem vero esse quatenus subiectum denominat patiens actu, etiam sine ulla relatione ad ipsa; quod plane est inintelligibile, si non intercedat saltem respectus transcendentalis.

6. Et ideo clarius Capreolus, In II, dist. 1, q. 2, a. 1, concl. 2, dicit actionem et passionem differre per diversas relationes; vult tamen has relationes non in recto, sed in obliquo pertinere ad actionem et passionem. Unde sentit in re et intrinsece nullo modo differre actionem et passionem, sed esse eamdem mutationem vel motum; extrinsece vero differre per relationes quas connotant. Eam vero relationem in actione ait esse relationem agentis ad effectum, quae est in ipso agente: in passo vero esse relationem effectus ad causam. Sed hanc sententiam falsam esse in actione supra ostendimus; est autem eadem proportionalis ratio de passione. Primo, quia relatio effectus ad causam consequitur ex passione in ipso passionis termino; ergo non potest per illam constitui passio in ratione passionis. Secundo, quia

constituida por ella en la razón de pasión. En segundo lugar, porque la pasión como tal dice relación de modo próximo al paciente, en cuanto es una forma que lo actúa y lo denomina paciente en acto; por consiguiente, la relación que incluye la pasión como tal, no es una relación del paciente mismo a otro, sino que es la relación de la misma pasión al sujeto en cuanto es su acto en sentido propio y por un cierto modo especial. Por lo cual, si el paciente mismo se considera en concreto, formalmente no dice el efecto en cuanto referido al agente, sino que dice solamente el sujeto en cuanto afectado por una pasión que tiende a algún término; luego en modo alguno pertenece dicha relación a la razón de pasión. Más todavía, si la relación al agente se ha de atribuir a alguna de éstas, se ha de asignar a la acción más bien que a la pasión, ya que la relación a la causa no es más que una relación de origen a partir de ella; y esta relación conviene primariamente a la acción, y si no se toma en sentido predicamental, sino trascendental, entra a formar parte intrínsecamente en la razón de ésta, como mostré anteriormente.

7. Finalmente, apenas se entiende cómo se pueden distinguir la acción y la pasión por relaciones extrínsecas connotadas *in obliquo,* pues de la misma manera que se distinguen por ellas, se constituirán asimismo por ellas; por consiguiente, o bien quedarán constituidas por ellas como por las formas por las que un mismo movimiento se denomina extrínsecamente acción y pasión, y de esta manera sólo habrá estas dos denominaciones pertenecientes a dos especies de relaciones, y de ese modo no rebasarán el predicamento *ad aliquid;* o bien quedarán constituidas por las referencias a esas relaciones, y así la acción se constituirá por la referencia a la relación de agente, y la pasión, en cambio, por la referencia a la relación de paciente, cosa que es enteramente falsa, ya porque la razón de fundar no dice otra referencia a la relación que surge de ella, ya también porque la pasión—como decíamos también antes a propósito de la acción—no dice referencia a la relación, sino a la potencia paciente.

La acción y la pasión se distinguen no ex natura rei, *sino por razón razonada*

8. Por consiguiente, pienso que se debe afirmar que la acción y la pasión no son en la realidad modos distintos *ex natura rei,* sino que la misma dependencia

passio ut sic proxime respicit passum, quatenus est forma quaedam actuans illud et illud denominans actu patiens; ergo respectus quem includit passio ut sic, non est respectus ipsius patientis ad aliud, sed est respectus ipsiusmet passionis ad subiectum quatenus est proprie et speciali quodam modo actus illius. Unde si passum ipsum in concreto consideretur, formaliter non dicit effectum ut relatum ad agens, sed dicit tantum subiectum ut affectum passione tendente in aliquem terminum; ergo nullo modo illa relatio pertinet ad rationem passionis. Immo, si relatio ad agens alicui harum tribuenda est, potius actioni quam passioni est adscribenda, quia relatio ad causam non est nisi relatio originis ab illa; haec autem relatio primo convenit actioni, et si non praedicamentaliter, sed transcendentaliter sumatur, intrinsece ingreditur rationem illius, ut supra ostendi.

7. Denique vix intelligitur quomodo actio et passio distinguantur per extrinsecas relationes in obliquo connotatas, nam eo modo quo distinguuntur per illas, constituentur etiam per illas; ergo vel constituentur per illas ut per formas a quibus idem motus extrinsece denominatur actio et passio, et sic tantum erunt hae duae denominationes pertinentes ad duas species relationum, et ita non egredientur praedicamentum *ad aliquid.* Vel constituentur per habitudines ad illas relationes, et ita actio constituetur per respectum ad relationem agentis, passio vero per respectum ad relationem patientis, quod est plane falsum. Tum quia ratio fundandi non dicit alium respectum ad relationem quae ex ea consurgit; tum etiam quia passio (sicut supra etiam dicebam ad actionem) non dicit respectum ad relationem, sed ad potentiam patientem.

Actio et passio non ex natura rei, sed ratione ratiocinata distinguuntur

8. Dicendum ergo censeo actionem et passionem in re non esse modos ex natura

y emanación de la forma respecto del agente, en cuanto afecta intrínsecamente al sujeto, se llama pasión, y en cuanto denomina al agente mismo agente en acto, se llama acción; y que así estas dos cosas se distinguen a lo sumo por razón razonada, es decir, fundada de algún modo en las cosas, la cual en ocasiones basta para la distinción de los predicamentos, cuando de allí surgen modos de denominación o de predicación primariamente diversos, como sucede en el caso presente. Toda esta afirmación es de Santo Tomás, XI *Metaph.* lect. 9, donde dice expresamente que la acción y la pasión difieren sólo conceptualmente; y lo mismo se saca del II *cont. Gent.,* c. 9 y de otros pasajes citados anteriormente. Se toma también de Aristóteles, en el lugar citado anteriormente del lib. III de la *Física,* donde afirma que un mismo movimiento es acto del agente y del paciente, y que según esas razones diversas se llama acción y pasión.

9. Y se prueba con la razón en cuanto a la primera parte, porque la acción y la pasión se unen realmente de tal manera en un movimiento o mutación, que ni es separable la acción de la pasión ni la pasión de la acción, incluso por potencia absoluta; luego es señal de que actualmente no se distinguen *ex natura rei.* La consecuencia es clara por lo dicho anteriormente acerca de las distinciones de las cosas y de los modos; hemos mostrado, en efecto, que donde media una inseparabilidad tan grande, no queda ningún indicio suficiente de distinción actual y *ex natura rei.* Y se prueba el antecedente porque repugna que se produzca la pasión en algún sujeto sin que proceda de algún agente, ya que no puede haber efecto sin causa; y por esto mismo de proceder de un agente, se da en esa mutación la razón verdadera de acción, como consta por lo dicho en la disputación precedente, y antes al tratar de la acción transeúnte de Dios. Por el contrario, no puede haber tampoco una acción que proceda de un sujeto (pues de ésta se trata), sin que por lo mismo produzca la pasión, pues si se produce a partir de un sujeto, su término se recibe en un sujeto, y se realiza en el mismo; por consiguiente, la pasión y la recepción se dan de parte de ese sujeto; por lo tanto, la pasión y esa acción son enteramente inseparables. Ni es preciso limitar esta razón a las acciones transeúntes, o a las sucesivas, como pretenden algunos; pues hablando de la pasión en el sentido

rei distinctos, sed eamdem dependentiam et emanationem formae ab agente, quatenus subiectum intrinsece afficit, vocari passionem, quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem; atque ita haec duo ad summum distingui ratione ratiocinata, id est, fundata aliquo modo in rebus, quae interdum sufficit ad distinguenda praedicamenta, quando inde consurgunt modi denominandi aut praedicandi primo diversi, quod in praesenti contingit. Tota haec assertio est D. Thomae, XI Metaph., lect. 9, ubi expresse dicit actionem et passionem tantum ratione differre; et idem sumitur ex II cont. Gent., c. 9, et ex aliis locis supra citatis. Sumitur etiam ex Aristotele, loco supra citato ex III Phys., ubi ait eumdem motum esse actum agentis et patientis, et secundum eas diversas rationes actionem et passionem appellari.

9. Et ratione probatur quoad primam quidem partem, quia actio et passio ita coniunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione separabilis sit, etiam de potentia absoluta; ergo signum est non distingui actualiter ex natura rei. Patet consequentia ex supra dictis de distinctionibus rerum aut modorum; ostendimus enim, ubi tanta intercedit inseparabilitas, nullum relinqui sufficiens indicium actualis distinctionis et ex natura rei. Antecedens autem probatur, quia repugnat passionem fieri in aliquo subiecto, quin ab aliquo agente procedat, quia non potest esse effectus sine causa; hoc autem ipso quod ab agente procedit, invenitur in illa mutatione vera ratio actionis, ut constat ex dictis disputatione praecedenti, et supra cum de transeunte actione Dei ageremus. E converso etiam non potest esse actio ex subiecto (de hac enim est sermo), quin hoc ipso inferat passionem, nam si ex subiecto fit, in subiecto recipitur terminus eius, et in eodem fit; ergo est passio et receptio ex parte talis subiecti; sunt ergo omnino inseparabiles passio et talis actio. Neque oportet rationem hanc limitare ad actiones transeuntes aut ad successivas, ut quidam volunt;

general establecido antes para toda mutación y recepción en proceso (*in fieri*), y aplicando proporcionalmente la acción a la pasión, la doctrina es general, porque en la acción inmanente, lo mismo que la acción es perfectiva lo es también la pasión; y en la acción instantánea hay también una mutación y pasión indivisible; y así la acción y la pasión se dan siempre unidas en una misma mutación.

10. La segunda parte de la conclusión a su vez, supuesto lo que precede y supuesta la doctrina común y la distinción de los predicamentos, se sigue necesariamente, porque es preciso admitir alguna distinción entre la acción y la pasión; por tanto, como no es real ni *ex natura rei*, es menester que sea de razón. Por otra parte, no puede ser una distinción voluntaria y amañada gratuitamente, puesto que la distinción de los predicamentos se funda de algún modo en las cosas mismas; por consiguiente, esta distinción se funda en las cosas mismas, no porque en las cosas mismas preceda de modo actual, sino virtual y porque se elabora por medio del entendimiento que concibe y define de modo diverso; por tanto, en este sentido se le llama acertadamente a esta distinción de razón razonada; y si ésta es la misma que otros llaman distinción formal, no discutimos acerca de la palabra. Además, prueba también esto la razón que dimos antes acerca de la distinción de la potencia activa y de la pasiva, que frecuentemente se distinguen en la realidad; y aun cuando a veces se reúnan en una misma cosa, como en las potencias del alma, sin embargo incluso allí se distinguen al menos por razón razonada, como se vio anteriormente; por consiguiente, los actos de estas potencias se distinguen de alguna manera al menos por razón razonada; en efecto, por parte de las potencias mismas, y partiendo del modo diverso en que se reducen al acto, se toma un fundamento suficiente para la referida distinción de razón entre la acción y la pasión. Pero no media una distinción mayor cuando la potencia activa y la pasiva se distinguen realmente y por el sujeto; pues el acto de la potencia activa no actúa a ésta en cuanto es aquello en que se produce, sino en cuanto es aquello a partir de lo cual se produce; y al revés, el acto de la potencia pasiva la actúa en cuanto es aquello en lo que existe; ahora bien, un acto uno e idéntico ejerce

nam loquendo de passione in generalitate supra posita pro omni mutatione et receptione in fieri, et proportionaliter applicando actionem passioni, generalis est doctrina; nam in actione immanenti sicut est actio, ita etiam est passio perfectiva, et in actione instantanea est etiam mutatio et passio indivisibilis; atque ita semper actio et passio coniunctae sunt in eadem mutatione.

10. Altera vero conclusionis pars, suppositis praecedentibus et supposita communi doctrina ac distinctione praedicamentorum, necessario consequitur, quia necesse est admittere aliquam distinctionem inter actionem et passionem; cum ergo non sit realis nec ex natura rei, oportet esse rationis. Rursus non potest esse distinctio voluntaria et gratis conficta, quia distinctio praedicamentorum in rebus ipsis aliquo modo fundata est; ergo est haec distinctio fundata in ipsis rebus, non quod in rebus ipsis praecedat actualiter, sed virtualiter, et per intellectum vario modo concipientem et definientem perficiatur[1]; hoc ergo sensu recte dicitur illa distinctio rationis ratiocinatae; quod si haec eadem est quae ab aliis vocatur distinctio formalis, de voce non contendimus. Praeterea, hoc etiam probat ratio supra facta de distinctione potentiae activae et passivae, quae saepe in re distinguuntur; et licet aliquando in una re coniungantur, ut in potentiis animae, tamen ibi etiam saltem ratione ratiocinata distinguuntur, ut supra visum est; ergo actus harum potentiarum aliquo modo distinguuntur saltem ratione ratiocinata; nam ex parte ipsarum potentiarum et ex diverso modo quo reducuntur in actum, sumitur sufficiens fundamentum ad praedictam distinctionem rationis inter actionem et passionem. Nec vero intercedit maior distinctio quando potentia activa et passiva realiter et subiecto distinguuntur; nam actus potentiae activae non actuat illam, ut in qua fit, sed ut a qua fit; et e converso, actus potentiae

[1] Nos parece más conforme con el contexto esta lectura en lugar del *percipiatur* que figura en otras ediciones. (N. de los EE.)

necesariamente en la realidad ambas funciones, aun cuando las potencias se distingan realmente en grado máximo, y por ello interviene también entonces una distinción de razón por causa de las diversas relaciones, pero no se halla nunca una distinción mayor. Y así se ha respondido a los fundamentos de las otras opiniones.

SECCION II

Comparación entre la pasión y el movimiento o mutación, y esencia de la pasión

1. Aunque el tratado del movimiento sea propio de la filosofía natural por una razón peculiar, en cuanto el movimiento se produce en las cosas corpóreas de modo físico o material, sin embargo, una consideración más abstracta de la mutación entra dentro de la especulación metafísica, ya que se da en todas las cosas, incluso en las que carecen de materia, y en toda pasión y acción de la criatura; por esta razón tenemos también nosotros que decir algo acerca de él. Su estudio viene con toda oportunidad en este lugar, puesto que, según creemos, no hay apenas diferencia entre el movimiento y la pasión, si se comparan proporcionalmente.

Una opinión general acerca de la distinción entre la pasión y el movimiento

2. Suele afirmarse comúnmente que el movimiento puede considerarse de tres modos: primero, en cuanto procede de otro, y así se llama acción. Segundo, en cuanto se recibe en alguien, y así es la pasión; tercero, en cuanto es una forma o término *in fieri*, o en cuanto es el producirse de la forma misma, o el flujo que tiende a la perfección de la forma, y así tiene razón de movimiento y se distingue formalmente tanto de la acción como de la pasión. Esta es una opinión bastante corriente en el lib. III de la *Física*. Y puede probarse porque la pasión en cuanto pasión constituye un predicamento determinado; en cambio el movimiento como movimiento no constituye ninguno; por consiguiente, es preciso que se distingan

passivae actuat illam ut in qua existit; unus autem et idem actus in re utrumque munus necessario exercet, etiamsi potentiae in re maxime distinguantur, et ideo tunc etiam intercedit distinctio rationis propter diversos respectus, nunquam vero invenitur maior distinctio. Atque ita satisfactum est fundamentis aliarum opinionum.

SECTIO II

Quomodo passio ad motum vel mutationem comparetur, et quid tandem passio sit

1. Quamvis tractatio de motu, peculiari ratione sit propria naturalis philosophiae, quatenus motus in rebus corporeis physice seu materialiter fit, tamen abstractior consideratio mutationis sub metaphysicam considerationem cadit, quia in rebus omnibus, etiam materia carentibus, et in omni passione et actione creaturae intercedit, et ideo aliquid etiam de illo nobis dicendum est. Et aptissime in hunc locum cadit de illo disputatio, quoniam, ut arbitramur, nihil fere inter motum et passionem differt, si cum proportione comparentur.

De distinctione inter passionem et motum quaedam sententia communis

2. Solet communiter dici motum tribus modis spectari posse: primo, ut est ab alio, et sic vocari actionem. Secundo, ut in aliquo accipitur, et sic esse passionem; tertio, ut est forma seu terminus in fieri, seu fieri ipsius formae, seu fluxus tendens in perfectionem formae, et sic habere rationem motus distinguique formaliter tam ab actione quam a passione. Haec est satis communis sententia in III Phys. Potestque probari, quia passio ut passio constituit determinatum praedicamentum, motus autem ut motus nullum constituit; ergo necesse est distinguantur saltem ratione formali. Maior

al menos por la razón formal. La mayor se supone por la división de los predicamentos. Se prueba la menor primeramente con Aristóteles, en los *Predicamentos*, en donde, después de haber contado la pasión entre los predicamentos, se ocupa del movimiento en los *Postpredicamentos*. En segundo lugar, apoyándonos en el mismo Aristóteles, lib. II de la *Física*, text. 4, donde afirma que el movimiento no es algo diverso de las cosas a las que se dirige el movimiento; por lo tanto, del mismo modo que no hay ningún predicamento común a todas las cosas a las cuales se dirige el movimiento, así tampoco el movimiento es algo diverso de aquellos predicamentos a que pertenecen sus términos. En tercer lugar, porque la pasión, al ser un único género, se dice unívocamente, y el movimiento, en cambio, no es algo unívoco, sino análogo, como enseñan todos al interpretar a Aristóteles en los pasajes citados; por consiguiente, no pertenece al predicamento de la pasión. En cuarto lugar, porque el movimiento dice algo incompleto e imperfecto, ya que dice sólo el término mismo, en cuanto adquirido en parte, y en parte por adquirir; luego no queda constituido por sí en un predicamento, sino que se reduce al predicamento de la forma perfecta a la que tiende. En quinto lugar, porque es distinta la definición del movimiento que la de la pasión, pues al movimiento lo define Aristóteles diciendo que es *el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia*, en el lib. III de la *Física*, tex. 6; y acerca de la acción y la pasión añade en el texto 22 que son afecciones del mismo movimiento, y que la pasión es *el acto del elemento pasivo mismo;* ahora bien, las cosas que difieren por su definición se distinguen al menos en su razón formal.

3. Por ello se juzga que la acción y la pasión se comparan con el movimiento como dos modos formalmente diversos con un sujeto cuasi material, al cual modifican, cosa que indica abiertamente Aristóteles con estas palabras: *Pero absolutamente, ni la acción de enseñar es propiamente lo mismo que la de aprender, ni la acción es lo mismo que la pasión, sino que lo es el movimiento en que éstas se hallan, pues es diverso conceptualmente ser acto de esto en esto y ser acto de esto para esto.* Por lo cual, quienes piensan que la acción y la pasión son modos distintos entre sí *ex natura rei,* piensan consecuentemente que se distinguen de la misma manera del movimiento; en cambio, los que sólo ponen distinción de razón entre la acción y la pasión, ponen una distinción parecida entre la pasión

supponitur ex divisione praedicamentorum. Minor probatur, primo ex Aristotele in Praedicamentis, ubi cum passionem inter praedicamenta numerasset, de motu agit in Postpraedicamentis. Secundo, ex eodem Arist., II Phys., text. 4, ubi ait motum non esse praeter res ad quas est motus, ideoque sicut nullum praedicamentum est commune omnibus rebus ad quas est motus, ita motum non esse extra ea praedicamenta ad quae eius termini pertinent. Tertio, quia passio, cum sit unum genus, univoce dicitur, motus autem non est quid univocum, sed analogum, ut omnes docent, exponentes Aristot. locis citatis; ergo non pertinet ad praedicamentum passionis. Quarto, quia motus dicit quid incompletum et imperfectum, quia solum dicit ipsum terminum, ut partim acquisitum, partim acquirendum; ergo per se non constituitur in praedicamento, sed reducitur ad praedicamentum formae perfectae ad quam tendit. Quinto, quia alia est definitio motus quam passionis, nam motum definit Aristoteles esse *actum entis in potentia, prout in potentia,* III Phys., text. 6; de actione autem et passione subdit, text. 22, esse affectiones ipsius motus, et passionem esse *actum ipsius passivi;* quae autem definitione differunt, saltem distinguuntur ratione formali.

3. Quocirca comparari censentur actio et passio ad motum tamquam duo modi formaliter diversi ad unum quasi materiale subiectum quod afficiunt, quod plane significat Arist. his verbis: *Omnino autem neque doctio proprie idem est quod disciplina, neque actio idem quod passio, sed motus cui haec insunt, nam huius in hoc, et huius esse actum ad hoc, diversum est ratione.* Unde qui putant actionem et passionem esse modos ex natura rei distinctos inter se, consequenter existimant eodem modo distingui a motu; qui autem solam distinctionem rationis ponunt inter actionem et passionem, similem ponunt inter passionem et motum; sed utrique conveniunt quod actionem et

y el movimiento; pero unos y otros convienen en que la acción y la pasión se distinguen como modos diversos entre sí; y se distinguen del movimiento, como de una cosa material que es modificada por ellos.

Se explican algunos puntos en que convienen el movimiento y la pasión

4. Sin embargo, en esta opinión, aun cuando sea general, me ha parecido siempre difícil a mí esto: que no veo en qué se pone la diferencia entre la pasión y el movimiento, si se toman proporcionalmente y según sus razones completas. Y digo *proporcionalmente,* en el sentido de que se comparen la pasión sucesiva con el movimiento sucesivo, y la pasión instantánea con la mutación instantánea, y la perfectiva con la perfectiva, la corruptiva con la corruptiva, y así en lo demás. Ahora bien, para que la dificultad se manifieste habrá que enumerar todas las cosas que pueden hallarse en la pasión y en el movimiento. Y en primer lugar supongo que tanto el movimiento como la pasión tienden a un término, y dicen intrínsecamente relación trascendental al mismo. Esto es indudable para todos en el caso del movimiento, ya que el movimiento intrínseco es un camino y un flujo, y el camino dice intrínsecamente relación al término; y por lo mismo dice Aristóteles que los movimientos se han de distinguir por los términos. Acerca de la pasión, por su parte, puede probarse con las mismas razones con que lo hicimos para la acción. En efecto, toda pasión es una adquisición pasiva y una recepción en proceso; ahora bien, estas cosas no pueden entenderse sin orden a la forma que se haga o adquiera. Por lo cual, es más cierta la especificación y distinción de las pasiones por los términos que la de las acciones, como profesa abiertamente Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 3. Por consiguiente, el movimiento y la pasión convienen en esto.

5. Y, por tanto, es también común a ambos el distinguirse de algún modo respecto del término, no ciertamente como una cosa se distingue de otra, sino al menos como se distingue un modo. Esto en relación con el movimiento lo enseñan ciertamente casi todos en el lib. III de la *Física,* donde Aristóteles lo indica de manera nada ambigua en el texto 4, y Santo Tomás también en el V *Phys.*, text. 9, donde lo mantiene también Averroes, Alejandro, Temistio y otros. Y se da la misma

passionem condistinguunt ut modos inter se diversos; a motu autem tamquam a re materiali quae ab eis modificatur.

Nonnulla in quibus motus et passio conveniunt explicantur

4. In hac tamen sententia, quantumvis communi, illud semper mihi visum est difficile, quia non video in quo constituatur differentia inter passionem et motum, si cum proportione et secundum completas rationes suas sumantur. Voco autem *cum proportione,* quod passio successiva ad motum successivum, passio vero instantanea ad mutationem instantaneam, et perfectiva ad perfectivam, corruptiva ad corruptivam, et sic de caeteris comparentur. Ut autem difficultas aperiatur, numeranda erunt omnia quae in passione et motu reperiri possunt. Et imprimis suppono tam motum quam passionem tendere in aliquem terminum et intrinsece dicere respectum transcendentalem ad illum. Quod de motu apud omnes indubitatum est, quia motus intrinsecus est via et fluxus, via autem intrinsece respicit terminum; et ideo Aristoteles docet motus distinguendos esse per terminos. De passione vero probari potest eisdem rationibus quibus id de actione probavimus. Nam omnis passio est passiva acquisitio et receptio in fieri; non possunt autem haec intelligi sine ordine ad formam quae fiat vel acquiratur. Unde certius est passiones specificari et distingui ex terminis, quam actiones, ut D. Thomas aperte docet I-II, q. 1, a. 3. In hoc ergo motus et passio conveniunt.

5. Et consequenter etiam utrique commune est distingui aliquo modo a termino, non quidem ut rem a re, sed saltem ut modum. Quod quidem de motu fere omnes docent in III Phys., ubi Aristoteles, text. 4, non obscure id significat, et D. Thomas, et V Phys., text. 9, ubi idem tenet Averroes, Alexand., Themist., et alii. Est autem eadem ratio de passione, ut iidem sentiunt,

razón para la pasión, según piensan ellos mismos, ya que es necesaria alguna distinción en la realidad; ahora bien, una distinción mayor ni es necesaria ni puede entenderse. Lo primero es claro, porque la forma puede permanecer en el sujeto sin tal movimiento o pasión, como es claro por sí mismo; luego se distinguen de algún modo *ex natura rei*, de acuerdo con el principio que hemos repetido frecuentemente. La segunda proposición, por su parte, se prueba porque no hay ningún signo de distinción mayor, por el hecho de que, a la inversa, no puede suceder que exista tal movimiento o pasión sin ese término. Además, que no es necesaria una distinción mayor se prueba fácilmente, porque cuando una forma se produce en un sujeto, hay en ella una dependencia, por la que simultáneamente depende del sujeto y del principio de que dimana, dependencia que es una sola e idéntica; de la forma que depende se distingue sólo como movimiento, *ex natura rei*, como consta por lo dicho anteriormente de la educción de la forma de la potencia de la materia; ahora bien, en virtud de esta misma dependencia en cuanto recibida en el paciente, el paciente mismo padece y recibe la forma; luego la pasión no es otra cosa que esta dependencia, o este mismo hacerse pasivo en cuanto recibido en el paciente y en cuanto afecta al mismo; es así que esta dependencia no es sino un cierto modo del término mismo; luego no es necesaria otra realidad distinta del término para la razón verdadera de pasión, ni para entender su función.

6. Más todavía, se concluye también de aquí que no es posible esa realidad distinta, ya que entonces el paciente no sólo recibiría la forma que es término de la pasión, sino que recibiría su dependencia, (pues suponemos que se trata de una dependencia tal que se produce a partir de un sujeto), y además de esto, recibiría aquella otra realidad distinta realmente; por consiguiente, en cualquier pasión habría necesariamente dos recepciones y dos realidades recibidas, cosa que es absurda; y entonces una cosa no sería tampoco la recepción de la otra. Igualmente, si fuesen realidades distintas, podría Dios conservar a una sin la otra; por consiguiente, no sólo podría el término ser recibido con su proceso sin realidad alguna realmente distinta, sino que entonces padecería el sujeto sin pasión, de la misma manera que, contrariamente, podría conservarse la realidad que es la pasión, sin la otra, que es el término. Se dirá que con argumento parecido se probaría que la

quia distinctio aliqua in re necessaria est; maior autem nec est necessaria nec intelligi potest. Primum patet, quia potest forma manere in subiecto absque tali motu, vel passione, ut ex se constat; ergo distinguuntur aliquo modo ex natura rei, iuxta principium saepe a nobis repetitum. Secunda vero propositio probatur, quia nullum est signum maioris distinctionis, cum e converso fieri non possit ut talis motus vel passio sine tali termino existat. Deinde, non esse necessariam maiorem distinctionem facile probatur, quia cum forma aliqua fit in subiecto, in illa est dependentia qua simul pendet a subiecto et a principio a quo manat, quae una et eadem est; a forma quae dependet solum distinguitur ut motus ex natura rei, ut constat ex supra dictis de eductione formae de potentia materiae; sed ex vi huiusmet dependentiae ut receptae in passo, passum ipsum patitur et recipit formam; ergo passio nihil aliud est quam haec dependentia, seu hoc ipsum fieri passivum ut receptum in passo et afficiens ipsum; sed haec dependentia non est nisi modus quidam ipsius termini; ergo non est necessaria alia res distincta a termino ad veram rationem passionis et ad munus eius intelligendum.

6. Immo hinc etiam concluditur non esse possibilem talem rem distinctam, quia tum passum et reciperet formam, quae est terminus passionis, et reciperet dependentiam eius (supponimus enim esse talem dependentiam quae ex subiecto fit), et praeter haec reciperet illam aliam rem realiter distinctam; ergo in qualibet passione necessario essent duae receptiones et duae res receptae, quod est absurdum; et tunc etiam una res non esset receptio alterius. Item si essent res distinctae, posset Deus quamlibet sine alia conservare; ergo et posset recipi terminus cum suo fieri sine alia re realiter distincta, et ita tunc pateretur subiectum sine passione, ut e converso posset conservari illa res, quae est passio, sine al-

forma no se distingue de la pasión ni *ex natura rei*, ya que la forma no puede recibirse sin pasión. Se responde negando la consecuencia, puesto que aun cuando esta forma no puede ser recibida sin alguna pasión, ya que no puede existir sin algún modo de dependencia y recepción, puede, sin embargo, conservarse sin aquella recepción o pasión con la que al principio fue hecha o recibida; y en la misma conservación puede haber variación de diversos modos de dependencia, que es señal suficiente de distinción modal, pero no de distinción mayor, como con frecuencia se ha dicho.

7. En tercer lugar, convienen el movimiento y la pasión en que uno y otro dicen relación a un sujeto, y a un mismo sujeto bajo la misma capacidad pasiva o potencialidad. Se prueba, porque acerca de la pasión es cierto que dice relación intrínseca al paciente; en efecto, todo acto que actúa, en cuanto tal, dice relación a la potencia de la cual es acto; ahora bien, la pasión es acto del paciente, en cuanto paciente; luego dice relación intrínseca a él; relación—digo—trascendental, tal como dijimos antes de la relación de la acción al agente, que se ha de explicar en la misma proporción, y las razones allí aducidas prueban aquí con mayor motivo. En cambio, acerca del movimiento, el que diga una relación semejante al paciente o al móvil se prueba con Aristóteles, que define el movimiento como *el acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia*, con lo cual define manifiestamente el movimiento por la relación al sujeto. Además, la creación pasiva—como hemos visto antes por la doctrina de Santo Tomás—no es una verdadera mutación precisamente porque no es el acto de un sujeto; por consiguiente, pertenece a la razón de la mutación el decir relación al sujeto que se inmuta por ella. Por otra parte, se dice propiamente que sufre mutación aquello que se comporta de modo diferente a como lo hacía antes, según atestigua Aristóteles; por consiguiente, es preciso que el movimiento diga relación a algún sujeto, al cual hace que se comporte formalmente de modo distinto a como lo hacía antes, ya que el término no se dice con propiedad que se comporte de modo diferente que antes, puesto que antes no existía, sino que propiamente se dice que sufre mutación aquello que antes estaba bajo un término del movimiento y después está bajo otro. Por último,

tera quae est terminus. Dices: simili argumento probaretur neque ex natura rei distingui formam a passione, quia non potest forma recipi sine passione. Respondetur negando consequentiam, quia, licet non possit haec forma recipi sine aliqua passione, quia non potest esse sine aliquo modo dependentiae et receptionis, potest tamen conservari sine hac receptione seu passione qua in principio facta vel recepta est; potest etiam in ipsa conservatione plures dependentias variare, quod est sufficiens signum distinctionis modalis, non tamen maioris, ut saepe dictum est.

7. Tertio, conveniunt motus et passio, quia utrumque respicit subiectum et idem subiectum sub eadem capacitate passiva, seu potentialitate. Probatur, nam de passione certum est dicere intrinsecam habitudinem ad passum; nam omnis actus actuans, ut talis est, dicit habitudinem ad potentiam, cuius est actus; sed passio est actus passi, ut passum est; ergo dicit habitudinem intrinsecam ad illud; habitudinem (inquam) transcendentalem, sicut supra diximus de habitudine actionis ad agens, quod eadem proportione explicandum est, et rationes ibi factae hic a fortiori procedunt. De motu vero, quod similem habitudinem dicat ad passum seu mobile, probatur ex Aristotele definiente motum quod sit *actus entis in potentia, prout in potentia*, ubi aperte definit motum per habitudinem ad subiectum. Deinde creatio passiva, ut supra ex doctrina D. Thomae vidimus, ideo non est vera mutatio, quia non est actus alicuius subiecti; ergo est de ratione mutationis ut dicat habitudinem ad subiectum quod per eam mutatur. Praeterea mutari proprie dicitur id quod se habet aliter quam prius, teste Aristotele; ergo necesse est ut motus dicat respectum ad aliquod subiectum, quod formaliter facit aliter se habere quam prius, nam terminus non proprie dicitur aliter se habere quam prius, cum prius non esset, sed illud proprie mutari dicitur quod prius

el movimiento es esencialmente un acto con el que formalmente queda constituida la cosa que se mueve en acto, en la razón de movida; por consiguiente, el movimiento en cuanto es tal dice relación intrínseca a ese efecto y al sujeto en que lo tiene.

8. Pero suele insistirse acerca del movimiento local, el cual no está en el sujeto que se dice moverse, sino en el cuerpo circunstante, pues el movimiento está en el sujeto en que está su término; ahora bien, el lugar que es el término del movimiento local no está en el cuerpo que se mueve o se localiza, sino en el circunstante. Pero a esto se responde fácilmente negando el supuesto, ya que el movimiento local inhiere intrínsecamente en el móvil; de lo contrario, ¿cómo lo inmutaría de manera verdadera y real? Al argumento, por su parte, se responde que el término intrínseco del movimiento no es el lugar circunstante, sino el *donde* intrínsecamente, el cual está de manera real intrínseca en el mismo localizado, como mostraremos después; por lo cual, ese argumento prueba más bien lo opuesto. Por tanto, en general, el movimiento y la pasión convienen también en que dicen relación al sujeto que modifican de manera intrínseca y formal.

9. En cuanto a que la pasión y el movimiento tomados proporcionalmente digan referencia a un mismo sujeto, y según una misma capacidad o potencialidad, se prueba tanto por inducción como desarrollando y aplicando la definición de movimiento propuesta por Aristóteles. En efecto, el calentamiento, la pasión y el movimiento del calentamiento, en cuanto se producen en el agua, la actúan de acuerdo con la capacidad que tiene para recibir el calor, y en cuanto según esa capacidad se supone que está en potencia, es decir, careciendo de calor, y que se reduce desde esa potencia al acto. Esto es, pues, lo que afirma Aristóteles de que el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Efectivamente, suele esa partícula explicarse de dos modos: primero, que el movimiento sea un cierto acto imperfecto, que actúe al móvil de tal manera que lo deje en potencia, en orden a ser actuado cada vez más. Y de esta manera la definición conviene solamente al movimiento sucesivo, a cuya razón pertenece que, mientras se da,

erat sub uno termino motus et postea est sub alio. Denique motus essentialiter est actus quo formaliter constituitur res quae actu movetur in ratione motae; ergo motus, ut talis est, dicit intrinsecam habitudinem ad talem effectum, et ad subiectum in quo illum habet.

8. Instari autem solet de motu locali[1], qui non est in subiecto quod moveri dicitur, sed in corpore circumstanti; nam motus est in subiecto in quo est terminus eius; locus autem, qui est terminus motus localis, non est in corpore quod movetur vel locatur, sed in circumstante. Sed ad hoc facile respondetur negando assumptum: nam motus localis intrinsece inhaeret mobili; alias quomodo illud vere ac realiter mutaret? Ad argumentum autem respondetur[2] intrinsecum terminum motus non esse locum circumstantem, sed *ubi* intrinsece, quod realiter intrinsece est in ipso locato, ut infra ostendemus; unde illud argumentum potius probat oppositum. Igitur in universum motus et passio etiam conveniunt in hoc quod dicunt habitudinem ad subiectum quod intrinsece et formaliter afficiunt.

9. Quod vero passio et motus proportionaliter sumpta respiciant idem subiectum et secundum eamdem capacitatem et potentialitatem, probatur tum inductione, tum declarando et applicando definitionem motus ab Aristotele datam. Nam calefactio, passio et motus calefactionis, prout fiunt in aqua, actuant illam secundum capacitatem quam habet ad recipiendum calorem et quatenus secundum illam capacitatem supponitur esse in potentia, id est, carens calore, et reduci de tali potentia in actum. Hoc est enim quod Aristoteles dicit motum esse actum entis in potentia prout in potentia. Duobus enim modis solet illa particula explicari: primo, quod motus sit actus quidam imperfectus, qui ita actuet mobile ut illum relinquat in potentia secundum quam magis ac magis actuetur. Atque hoc modo convenit definitio tantum motui successivo, de cuius

[1] Lege Fonsecam, lib. V Metaph., c. 15, q. 7, sect. 5.
[2] Vide Conimbric., lib. III Phys., c. 3, q. 2, a. 2.

esté en parte adquirido y en parte quede algo de él por adquirir, y por ello, en cuanto a esa parte por la que ya es, es un acto del ente que tiene potencia para el mismo; pero en cuanto queda algo de él por adquirir, deja a su sujeto en potencia para que pueda ser actuado todavía más; y como el sujeto es actuado por el movimiento de tal manera que por medio de él tiende siempre a una perfección ulterior, se dice que el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Pero todo esto conviene a la pasión, en tanto que la pasión es sucesiva (pues hemos dicho ya que estas cosas se han de comparar proporcionalmente), pues también esta pasión actúa al paciente en cuanto tiene potencia para la adquisición de alguna forma; y si la pasión es sucesiva, actúa de tal manera que deja siempre al sujeto en potencia para una perfección ulterior y para que tienda hacia ella; por consiguiente, conviene en esto también con el movimiento.

10. Esta definición puede exponerse de otro modo en cuanto a su última partícula, es decir, el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, esto es, en cuanto pasa por primera vez del estar en potencia al estar en acto, pues está en potencia pasiva mientras tiene aptitud para el acto y carece de él; y se reduce al acto cuando lo recibe; pero esta reducción comienza por el mismo proceso, o adquisición pasiva de esa forma, que es el acto propio de tal potencia; por lo cual, como el movimiento consiste en la adquisición actual del término, según profesa la opinión más verdadera y común, el acto primero con que comienza a ser actuado el sujeto, en cuanto existía en potencia, es el movimiento mismo. En este sentido no me desagrada a mí lo que refiere Simplicio tomándolo de Alejandro, lib. II *Phys.*, com. 8, que *el movimiento es la primera mutación de aquello que está en potencia, en cuanto es tal,* aunque mejor hubiera dicho *la primera actuación,* para que no parezca que incluye lo definido en la definición. Efectivamente, de acuerdo con este sentido, la definición no conviene únicamente al movimiento sucesivo, sino también a la mutación instantánea. Porque toda mutación es el acto de un ente que tiene potencia para ella, y por ella queda reducido primeramente de la potencia al acto, y de ese modo toda mutación instantánea

ratione est ut, dum est, partim sit acquisitus, partim aliquid ex eo supersit acquirendum, et ideo ex ea parte qua iam est, est actus entis habentis potentiam ad ipsum; quatenus vero aliquid ex eo superest acquirendum, relinquit suum subiectum in potentia ut amplius actuari possit; et quia subiectum ita actuatur per motum ut per illum semper tendat in ulteriorem perfectionem, ideo dicitur motus esse actus entis in potentia prout in potentia. Hoc autem totum convenit passioni, ut passio successiva est (iam enim diximus haec esse cum proportione comparanda), nam haec etiam passio actuat passum quatenus habet potentiam ad acquisionem alicuius formae; et si est passio successiva, ita actuat, ut semper relinquat subiectum in potentia ad ulteriorem perfectionem, et in illam tendat; ergo in hoc etiam convenit cum motu.

10. Alio modo potest illa definitio quoad ultimam particulam exponi, scilicet, motum esse actum entis in potentia prout in potentia, id est, prout primo transit ab esse in potentia ad esse in actu; est enim in potentia passiva quamdiu habet aptitudinem ad actum et illo caret; reducitur autem in actum quando illum recipit; haec autem reductio inchoatur ab ipso fieri seu acquisitione passiva illius formae, quae est proprius actus talis potentiae; unde, quia motus consistit in actuali termini acquisitione, ut est verior et communior sententia, ideo primus actus, quo incipit actuari subiectum, prout existebat in potentia, est ipse motus. Quo sensu mihi non displicet quod ex Alexandro refert Simplicius, II Phys., com. 8, *motum esse primam mutationem eius quod est in potentia, ut tale est,* quamvis melius dixisset *primam actuationem,* ne definitum in definitione ponere videatur. Nam iuxta hunc sensum, definitio illa non solum successivo motui, sed etiam mutationi instantaneae convenit. Nam omnis mutatio est actus entis habentis potentiam ad illam, et per illam primo reducitur de potentia in actum, et ideo omnis mutatio instantanea est actus entis in potentia prout in potentia. Hoc autem to-

es un acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Pero todo esto conviene también a la pasión, tomada en sentido universal y proporcional; porque el sujeto comienza a reducirse de la potencia al acto precisamente cuando comienza por primera vez a padecer, y así la pasión es la primera actuación de la potencia pasiva, y se dice primera respecto a la forma en que termina, la cual actúa también pero no es ya por modo de producción o pasión, sino en su ser ya quieto y perfecto según su capacidad. Y esto se halla en toda pasión, tanto sucesiva como instantánea, tanto perfectiva como destructiva. Luego, de cualquier modo que se diga al movimiento acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, conviene también a la pasión; por consiguiente, no queda nada en que pueda señalarse alguna verdadera diferencia entre el movimiento y la pasión.

11. *Se responde a una objeción.*—Se dirá tal vez que pertenece a la razón del movimiento o mutación que el sujeto por medio de ella se reduzca por vez primera de la potencia al acto, porque se dice que sufre mutación aquello que se comporta ahora de distinto modo que antes; pero que esto no pertenece a la razón de pasión, pues mientras el sujeto recibe algo, se dice verdaderamente que padece, aun cuando no lo reciba de nuevo, sino que aquello mismo o algo parecido lo haya recibido ya antes. Sin embargo, esta diferencia no sólo puede estribar a lo sumo en las palabras, sino que no consta suficientemente de tal uso y diferencia de las palabras. Lo primero es claro, porque en el primer instante o tiempo en que un sujeto comienza a adquirir la forma, del mismo modo que sufre mutación, así padece también; y recibe una y otra denominación de la misma adquisición o flujo en cuanto lo actúa; y si esa recepción dura algún tiempo por la sucesión de partes, del mismo modo que padece continuamente, así se mueve también continuamente, y al revés. Y no tiene lugar ahí la diferencia que se puso, pues para que una cosa se mueva ahora no es preciso que no se moviese antes, sino que no lo hiciese según la misma parte del movimiento. Pero si esa recepción dura algún tiempo por la duración perseverante de una misma adquisición, como sucede en la iluminación del aire, entonces de la misma manera que en la realidad dura una

tum convenit etiam passioni, universe et proportionate sumptae. Nam tunc primo incipit subiectum reduci de potentia in actum, cum primo pati incipit, atque ita passio est prima actuatio potentiae passivae, et dicitur prima respectu formae ad quam terminatur, quae actuat etiam, sed non iam per modum fieri vel passionis, sed in esse iam quieto et perfecto iuxta capacitatem suam. Atque hoc in omni passione, tam successiva quam instantanea, tam perfectiva quam destructiva reperitur. Igitur quacumque ratione motus dicitur actus entis in potentia prout in potentia, passioni etiam convenit; ergo nihil superest in quo vera aliqua differentia inter motum et passionem assignari possit.

11. *Satisfit obiectioni.*— Dicetur fortasse de ratione motus seu mutationis esse ut per illam subiectum primo reducatur de potentia in actum, quia mutari dicitur quod se habet nunc aliter quam prius; hoc vero non esse de ratione passionis; nam quamdiu subiectum aliquid recipit, vere pati dicitur, etiam si illud de novo non recipiat, sed antea etiam illud ipsum vel aliquid simile recepisset. Verumtamen haec differentia et ad summum potest esse in vocibus, et de tali usu et differentia vocum non satis constat. Primum patet, quia primo instanti vel tempore quo aliquod subiectum incipit acquirere formam, sicut mutatur, ita etiam patitur, et utramque denominationem recipit ab eadem acquisitione seu fluxu, prout actuante illud; quod si illa receptio aliquo tempore duret per successionem partium, sicut continue patitur, ita etiam continue movetur, et e converso. Neque ibi habet locum differentia posita, nam ut res moveatur nunc, non est necesse ut antea non[1] moveretur, sed quod non secundum eamdem partem motus. Si vero illa receptio duret aliquo tempore per durationem perseverantem eiusdem acquisitionis, ut fit in aeris illuminatione, tunc sicut in re durat realis passio et receptio, ita

[1] Esta negación falta en algunas ediciones. La modificación del sentido es accidental. (N. de los EE.)

pasión y recepción real, así dura también la mutación real producida en el primer instante; y si ésta no se llama después mutación, es sólo porque el nombre de mutación, lo mismo que el nombre de producción, connota que inmediatamente antes no haya existido, cosa que quizá no connota el nombre de pasión, como tampoco el nombre de conservación; por consiguiente, de la misma manera que decíamos antes que la producción y la conservación no se distinguen en la realidad según una razón positiva, así hay que decir también acerca de la pasión y el movimiento.

Resolución acerca de la diferencia verdadera entre la pasión y el movimiento

12. *La pasión no se distingue del movimiento por ninguna distinción real.*—Ciertamente estos argumentos propuestos en último lugar parecen demostrar realmente lo que pretenden; sin embargo, para que no parezca que abandonamos el modo común de hablar sin ninguna explicación, parece que esta controversia se ha de definir con las aserciones que siguen. En primer lugar, pues, hay que decir que la pasión y el movimiento no se distinguen actualmente en la realidad, ni realmente, ni *ex natura rei* o modalmente. Esto lo prueba clarísimamente todo lo que dijimos. Y puede demostrarse de manera más convincente con todo lo que expusimos en la sección anterior sobre la acción y la pasión; pues la pasión y el movimiento se distinguen entre sí menos que la acción y la pasión; ahora bien, la acción y la pasión no se distinguen actualmente *ex natura rei;* luego.

13. En segundo lugar hay que decir que la pasión y el movimiento tomados de modo propio y completo, según sus razones positivas formales, no se distinguen ni siquiera por razón razonada, sino sólo por apelación. Prueban suficientemente esta conclusión los últimos argumentos aducidos. Por ello define Aristóteles el movimiento como el acto del móvil en cuanto es móvil, en el lib. III de la *Física*, tex. 15, y, sin embargo, a continuación, en el texto 22 y 23 define la pasión como el acto del paciente en cuanto es paciente. Ahora bien, por parte del sujeto, ser móvil o mutable y ser receptivo o pasible (por decirlo así), si se toman estas dos cosas proporcionalmente en orden a una recepción positiva o a una mutación, no

etiam durat realis mutatio in primo instanti facta; quod si illa postea non vocatur mutatio, solum est quia nomen mutationis, sicut nomen productionis, connotat quod immediate antea non fuerit; quod fortasse non connotat nomen passionis, sicut nec nomen conservationis; ergo, sicut supra dicebamus productionem et conservationem in re non distingui secundum aliquam rationem positivam, ita dicendum est de passione et motu.

Resolutio de vera differentia inter passionem et motum

12. *Passio a motu nulla distinctione in re differt.*— Haec quidem argumenta posteriori loco fecta videntur in re ipsa convincere quod intendunt; ne tamen videamur deserere communem loquendi modum sine ulla explicatione, sequentibus assertionibus videtur haec controversia definienda. Primo enim dicendum est passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei seu modaliter. Hoc probant apertissime omnia quae diximus. Et a fortiori etiam probari potest ex dictis superiori sectione de actione et passione; nam minus inter se distinguuntur passio et motus quam actio et passio; sed actio et passio non distinguuntur actu ex natura rei; ergo.

13. Secundo dicendum est passionem et motum proprie et complete sumptum, secundum positivas rationes formales non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum. Hanc etiam conclusionem satis persuadent ultima argumenta facta. Unde Aristoteles definit motum esse actum mobilis quatenus mobile est, III Phys., text. 15, et tamen statim, textu 22 et 23, definit passionem esse actum patientis ut patiens est. At vero ex parte subiecti, esse mobile seu mutabile, et esse receptivum seu patibile (ut sic dicam), si haec duo proportionate sumantur in ordine ad positivam rece-

son dos potencias o capacidades pasivas distintas ni siquiera conceptualmente, como parece evidente por sí mismo; por consiguiente, tampoco los actos mismos son distintos entre sí.

14. *Con qué distinción de razón se distinguen la pasión y el movimiento.*— Y afirmo en tercer lugar: si se toma el movimiento con alguna precisión o abstracción, o también con la connotación de alguna negación, puede así de algún modo distinguirse conceptualmente de la pasión. Se explica, porque, como he dicho frecuentemente, en el término o forma que se produce en algún sujeto hay solamente dos cosas distintas en la realidad modalmente o *ex natura rei*, a saber, la forma misma que se introduce, y su dependencia respecto del agente. Y la forma no puede ciertamente ser llamada movimiento o pasión (aunque algunos se expresen así con Averroes, V *Phys.*, com. 9, pero desacertadamente), ya que la forma es el término del movimiento y, si permanece sola sin otro influjo, no es ya movimiento, y en este punto es válida la misma razón para la acción y para la pasión. Así, pues, el flujo mismo, o la dependencia de la forma es la que recibe todas estas denominaciones. Por consiguiente, puede el entendimiento considerar precisivamente este flujo en cuanto es vía hacia el término, haciendo abstracción precisivamente de que modifique a algún sujeto o emane de un principio, y ese flujo concebido así puede denominarse movimiento, y concebido bajo esa razón se distingue conceptualmente tanto de la acción como de la pasión, y está incluido en ambos de algún modo, ya sea como algo superior y trascendente, ya como el concepto material e inadecuado de ambos. Y de este modo parece que tomó Aristóteles el movimiento en el lib. III de la *Física*, text. 25, cuando afirmó bajo distinción que *el movimiento es el acto de lo activo o de lo pasivo*. Sin embargo, esta acepción del movimiento es muy impropia, porque el movimiento y la mutación tomada según la concepción común de la mente dicen una relación esencial al sujeto que sufre la mutación. Igualmente, según esa significación habrá mutación en la creación pasiva, porque también allí hay flujo o dependencia pasiva del término; sin embargo, eso hablando propiamente no se admite, como hemos visto antes. A pesar de todo, como la concepción y precisión del movimiento no

ptionem vel mutationem, non sunt duae potentiae vel capacitates passivae etiam ratione distinctae, ut per se notum videtur; ergo neque actus ipsi sunt inter se distincti.

14. *Qua rationis distinctione differant passio et motus.*— Dico autem tertio: si motus secundum aliquam praecisionem aut abstractionem, aut etiam secundum connotationem alicuius negationis sumatur, sic potest aliquo modo ratione distingui a passione. Declaratur, nam, ut saepe dixi, in termino aut forma quae fit in aliquo subiecto, tantum sunt duo in re distincta modaliter seu ex natura rei, scilicet, forma ipsa quae inducitur et dependentia eius ab agente. Et forma quidem non dici potest motus ipse aut passio (quamquam nonnulli ita loquantur cum Averroe, V Phys., com. 9, sed non recte), quia forma est terminus motus, et si sola maneat sine alio fluxu, iam non est motus, et quoad hoc eadem ratio est de actione et de passione. Itaque fluxus ipse seu dependentia formae est quae recipit has omnes denominationes. Potest ergo intellectus fluxum illum praecise considerare ut est via ad terminum, abstrahendo praecisive ab hoc quod afficiat aliquod subiectum vel manet ab aliquo principio, et fluxus ille sic conceptus potest motus appellari, et sub hac ratione conceptus, ratione distinguitur tam ab actione quam a passione, et quodammodo in utraque includitur, vel tamquam quid superius et transcendens, vel tamquam materialis et inadaequatus conceptus utriusque. Quomodo videtur Aristoteles, III Phys., textu 25, motum sumpsisse, cum sub distinctione dixit *motum esse actum activi aut passivi*. Verumtamen haec acceptio motus valde impropria est, quia motus et mutatio sumpta secundum communem animi conceptionem, essentialem dicunt habitudinem ad subiectum quod mutatur. Item secundum eam significationem, in creatione passiva erit mutatio, quia ibi etiam est fluxus aut passiva dependentia termini; id tamen, proprie loquendo, non admittitur, ut supra vidimus. Nihilominus tamen, quia conceptio et praecisio motus non est omnino intensiva apud philo-

es enteramente intensiva entre los filósofos, atendiendo a ella puede decirse que el movimiento es conceptualmente distinto de la pasión. Pero en esa significación el movimiento se toma analógicamente, y pertenece de manera mucho más propia a la pasión que a la acción.

15. También de otro modo puede explicarse la distinción de razón entre el movimiento y la pasión por la connotación. En efecto, el movimiento como tal y en cuanto confiere la denominación de que el móvil sufre mutación o se mueve, connota que la negación de tal movimiento o mutación ha precedido inmediatamente antes en el sujeto, porque sufrir mutación es estar de modo distinto a como se estaba antes; ahora bien, la pasión como pasión no parece incluir en su concepto esta connotación, según dijimos antes. Puede añadirse también que la mutación como tal prescinde de que se produzca por una razón positiva, o por la mera carencia de forma preexistente; pues a veces se da una mutación puramente privativa, como la pérdida de luz en el aire; pero la pasión en sentido propio se dice únicamente de la adquisición positiva de alguna forma o modo positivo. Sin embargo, estas dos últimas diferencias parecen menos usadas y, atendiendo a ellas, no se hace una comparación proporcional entre la pasión y la mutación, sino atendiendo a cosas diversas, y por ello no parecen tan propias. Pero la primera diferencia tiene un fundamento mayor en la precisión que puede hacer el entendimiento por la relación diversa de una misma dependencia a términos diversos, y así parecen hablar ateniéndose a ella los autores que distinguen estas cosas, y la prueban a lo sumo las razones propuestas al principio; ahora bien, en cuanto pueden estar en contra de nuestra aserción primera o segunda, tenemos que solucionarlas brevemente.

Respuesta a los argumentos

16. Al primero se responde que el movimiento, en cuanto significa propiamente un acto del móvil, pertenece al predicamento de la pasión, bien sea como una cierta especie suya, si se toma como movimiento físico o sucesivo, según lo que diré inmediatamente en la sección 4, bien sea como género supremo, si se toma en general como la mutación en cuanto tal. Ahora bien, el movimiento tomado preci-

sophos, secundum eam potest dici motus ratione distinctus a passione. In ea vero significatione motus analogice dicitur, et multo proprius pertinet ad passionem quam ad actionem.

15. Alio item modo potest distinctio rationis inter motum et passionem declarari per connotationem. Nam motus, ut sic et quatenus denominat mobile mutari aut moveri, connotat negationem talis motus vel mutationis immediate ante praecessisse in subiecto, quia mutari est aliter se habere quam prius; passio vero ut passio non videtur in suo conceptu includere hanc connotationem, ut supra dictum est. Addi etiam potest mutationem ut sic abstrahere ab eo quod fiat per positivam rationem, vel per solam carentiam praeexistentis formae; nam interdum datur mutatio pure privativa, ut amissio luminis in aere; at vero passio proprie solum dicitur de positiva acquisitione alicuius formae seu modi positivi. Verum hae duae postremae differentiae minus videntur usitatae, et secundum eas non fit proportionalis comparatio inter passionem et mutationem, sed secundum res diversas, et ideo non videntur ita propriae. Prima vero differentia habet maius fundamentum in praecisione, quam potest facere intellectus propter diversam habitudinem eiusdem dependentiae ad varios terminos, atque ita secundum illam videntur loqui auctores qui haec distinguunt, illamque ad summum probant rationes in principio factae; quatenus vero contra primam aut secundam assertionem nostram procedere possunt, a nobis breviter solvendae sunt.

Responsio ad argumenta

16. Ad primum, respondetur motum, ut proprie significat actum mobilis, pertinere ad praedicamentum passionis, vel tamquam speciem quamdam eius, si sumatur pro motu physico aut successivo, iuxta ea quae statim dicam, sect. 4, vel ut summum genus, si in

sivamente como flujo hacia un término no pertenece a un predicamento especial del accidente, no sólo porque es algo imperfecto, como muchos pretenden, sino sobre todo porque no es la forma de ningún sujeto, ni se considera como tal bajo dicha precisión, sino sólo como vía hacia el término, y por ello se reduce al predicamento de su término, como dijimos también antes al tratar de la creación pasiva.

17. Por consiguiente, tal vez Aristóteles en el primer pasaje citado de los *Postpredicamentos* habló del movimiento bajo tal consideración y precisión, o sea en cuanto es en cierto modo algo común a la acción y a la pasión, pues allí trata solamente de la distinción del movimiento y de algunas de sus propiedades, y todas las cosas que dice pueden ser comunes tanto a la acción como a la pasión en sentido proporcional. Más todavía, habla expresamente del movimiento en cuanto prescinde de la mutación sustancial y accidental, y de la positiva y la privativa, pues incluye entre las especies de movimiento la generación y la corrupción. En este sentido es claro que el movimiento es algo más general, y por lo mismo, distinto conceptualmente de la pasión, en cuanto es el género propio de un cierto predicamento. Y en el segundo lugar habla claramente del movimiento precisivamente en cuanto es vía para un término, y como tal dice que queda reducido al predicamento de su término.

18. A lo tercero se responde que el movimiento tomado en ese sentido tan general con que habla de él Aristóteles en los *Postpredicamentos* es algo análogo, como es claro por lo dicho. Pienso, sin embargo, que también la pasión puede tomarse con una generalidad tal que ella sea también algo análogo. Pues para omitir la mutación privativa, que a su manera puede llamarse también pasión, aun cuando en realidad se llame con más propiedad mutación, sin embargo hablando de las pasiones y de las mutaciones que comparamos con ellas, también la pasión en cuanto es común a la sustancial y a la accidental es tal vez algo análogo, por la misma razón por la que lo es la acción. Y, por consiguiente, es probable que la pasión que se produce en la materia por la generación sustancial no pertenezca a la pasión en cuanto constituye un predicamento especial del accidente. Y además

communi sumatur pro mutatione ut sic. Motus autem praecise sumptus pro fluxu ad terminum non pertinet ad speciale praedicamentum accidentis, non solum quia est quid imperfectum, ut multi volunt, sed maxime quia non est forma alicuius subiecti, neque talis consideratur secundum eam praecisionem, sed solum ut via ad terminum, et ideo reducitur ad praedicamentum sui termini, sicut etiam supra diximus agentes de creatione passiva.

17. Aristoteles ergo, in primo loco citato ex Postpraedicam., fortasse locutus est de motu secundum dictam considerationem ac praecisionem, seu prout aliquo modo quid commune est ad actionem et passionem; ibi enim solum tractat de distinctione motus et nonnullis eius proprietatibus, et omnia quae dicit communia esse possunt, tum actioni, tum etiam passioni, cum proportione. Immo aperte loquitur de motu ut abstrahit a mutatione substantiali et accidentali, et a positiva et privativa, nam inter species motus ponit generationem et corruptionem. Quo sensu clarum est motum esse quid generalius, atque ita ratione distinctum a passione, ut est proprium genus cuiusdam praedicamenti. In secundo autem loco clare loquitur de motu praecise ut est via ad terminum, et ut sic dicit reduci ad praedicamentum sui termini.

18. Ad tertium respondetur motum quidem in ea generalitate sumptum qua Aristoteles de illo disserit in Postpraedicament., analogum quid esse, ut ex dictis patet. Existimo tamen etiam passionem posse sumi in ea generalitate in qua sit etiam quid analogum. Nam ut omittamus mutationem privativam, quae suo modo passio etiam dici potest, quamvis revera proprius dicatur mutatio, tamen loquendo de passionibus et mutationibus quas eis comparamus, etiam passio ut est communis ad substantialem et accidentalem fortasse est quid analogum, eadem ratione qua et actio. Et consequenter probabile est passionem quae fit in materia per substantialem generationem non pertinere ad passionem ut constituit speciale prae-

de las razones antes aducidas para la acción, se ofrece esta otra que parece probable, pues Aristóteles distingue siempre los predicamentos de accidentes en orden a la sustancia primera y a las denominaciones variadas que le confieren, y según las cuales—como se ha dicho antes—pueden predicarse de ella; en cambio, la generación como pasión ni inhiere en alguna sustancia primera, sino sólo en la materia, ni tampoco confiere a la sustancia la denominación por modo de afección o de pasión, sino sólo por modo de proceso; se dice, en efecto, que la sustancia se genera no por modo de sujeto, sino de término; bajo tal razón dicha generación queda reducida al predicamento del término, como se dijo antes. Ahora bien, la materia misma propiamente no se dice que se genere, porque aun cuando Escoto y Antonio Andrés, VII Metaph., q. 8, 9 y 10, digan que la materia se genera por modo de sujeto, sin embargo esa locución es muy impropia e inusitada, como advirtieron en los mismos pasajes Soncinas y Iavello. Y por eso dicha pasión probablemente no se encuentra entre las que revisten la razón de accidente, y por lo mismo parece que se ha de reducir al predicamento de la sustancia. Eso es menester que lo mantengan quienes piensan que no hay ningún accidente propio en la materia prima. Así, pues, la pasión bajo esta razón general es algo análogo. De acuerdo con tal opinión, la pasión, que es uno de los géneros supremos de accidentes, sólo sería la que es una pasión positiva real y accidental.

19. Pero, en cambio, si se toma el movimiento o la mutación con la misma restricción, en cuanto acto real y accidental del móvil en cuanto móvil, no veo por qué no ha de ser igualmente unívoco, pues dice también una razón común que ha sido hallada del mismo modo en muchos, y que se puede contraer igualmente a los mismos inferiores. Finalmente, el movimiento no dice bajo tal razón—según pienso—un concepto diverso del concepto de pasión.

20. Al cuarto se responde que también la pasión dice algo imperfecto, y si es sucesiva, dice una adquisición hecha en parte, y en parte que se ha de hacer; por lo cual en este punto vale la misma razón para la pasión y la mutación, si se toman con la proporción debida. Por consiguiente, por causa de esa imperfección

dicamentum accidentis. Et praeter rationes supra allatas de actione, occurrit hic alia, quae videtur probabilis, nam praedicamenta accidentium distinguuntur semper ab Aristotele in ordine ad primam substantiam et denominationes varias quas illi tribuunt et secundum quas de illa praedicari possunt, ut supra dictum est; at vero generatio passio nec inhaeret alicui substantiae primae, sed tantum materiae, neque etiam substantiae tribuit denominationem per modum affectionis aut passionis, sed tantum per modum fieri; dicitur enim substantia generari non per modum subiecti, sed per modum termini; sub qua ratione ista generatio ad praedicamentum termini reducitur, ut supra dictum est. Materia autem ipsa non dicitur proprie generari; nam, licet Scotus et Antonius Andreas, VII Metaph., q. 8, 9 et 10, dicant materiam generari per modum subiecti, tamen illa locutio valde impropria est et inusitata, ut Soncinas et Iavellus eisdem locis notarunt. Et ideo illa passio probabiliter non censetur ex iis quae accidentium rationem induunt, ideoque reducenda videtur ad praedicamentum substantiae. Quod necesse est sentiant qui putant nullum accidens proprium esse in materia prima. Itaque passio sub hac generali ratione analogum quid est. Iuxta quam sententiam, passio, quae est unum ex supremis generibus accidentium, solum sit ea quae est positiva passio realis et accidentalis.

19. At vero si motus vel mutatio cum eadem restrictione sumatur pro reali et accidentali actu mobilis ut mobile est, non video cur non sit aeque univocum, nam etiam dicit rationem communem aeque inventam in multis, et eodem modo contrahibilem ad eadem inferiora. Denique motus, sub ea ratione, non dicit, ut opinor, diversum conceptum a conceptu passionis.

20. Ad quartum respondetur etiam passionem dicere quid imperfectum, et, si successiva sit, dicere acquisitionem partim factam, partim faciendam, quare quoad hoc eadem est ratio de passione et de mutatione, si cum debita proportione sumantur.

no puede excluirse el movimiento de constituir un predicamento, porque lo que es absolutamente imperfecto, o lo es en un género, puede ser perfecto en otro, y bajo tal razón puede constituir un predicamento propio; pues tampoco son absolutamente entes perfectos todos los géneros de los predicamentos. Por lo cual, el movimiento, bajo esa consideración por la que se distingue conceptualmente de la pasión, no solamente no constituye un predicamento especial por la sola imperfección, sino también por la analogía o por las otras razones antes referidas. Al quinto, se explicó ya de qué manera conviene también a la pasión la definición del movimiento, si se comparan según una razón real completa y proporcionada. Se ha explicado también de qué modo pueda prescindirse el movimiento de la acción y de la pasión, y qué se entiende que añaden éstas al movimiento así concebido; no añaden efectivamente modos distintos *ex natura rei*, sino ciertas relaciones trascendentales, que son como diferencias o más bien modos también trascendentales, distintos conceptualmente, que completan con la razón de flujo o de vía la razón de acción o de pasión.

21. *Conclusión de todas las afirmaciones.*—Y con eso queda suficientemente explicado lo que es la pasión y por qué razón constituye un género especial, y como dijo Gilberto Porretano, todas las cosas que se afirmaron acerca de la acción pueden convenir igualmente a la pasión, cambiando solamente la relación, y por ello no es preciso repetirlas aquí.

SECCION III

SI PERTENECE AL CONCEPTO DE PASIÓN LA INHESIÓN ACTUAL O SÓLO LA APTITUDINAL

1. Aunque esta cuestión parezca común a todos los accidentes, tiene, sin embargo, una dificultad especial en la pasión, que ha sido tratada por pocos y que no debemos omitir.

Ob eam ergo imperfectionem non potest excludi motus, quin praedicamentum constituat, quia quod est imperfectum simpliciter vel in uno genere, potest esse perfectum in alio, et secundum eam rationem proprium praedicamentum constituere; neque enim omnia genera praedicamentorum sunt absolute entia perfecta. Unde motus, sub ea consideratione qua ratione distinguitur a passione, non ob solam imperfectionem non constituit speciale praedicamentum, sed vel ob analogiam, vel ob alias rationes supra datas. Ad quintum iam declaratum est quomodo definitio motus etiam passioni conveniat, si secundum completam et proportionatam rationem realem comparentur. Declaratum etiam est quomodo motus possit praescindi ab actione et passione; et quid hae intelligantur addere motui sic concepto; non enim addunt modos ex natura rei distinctos, sed respectus quosdam transcendentales, qui sunt veluti differentiae, aut potius modi etiam transcendentales ratione distincti, complentes cum ratione fluxus seu viae rationem actionis seu passionis.

21. *Dictorum omnium conclusio.*— Atque ex his satis explicatum manet quid passio sit, et qua ratione genus speciale constituat, et, ut Gilbertus Porretanus dixit, omnia quae de actione dicta sunt, eadem convenire possunt in passionem, habitudine tantum mutata, et ideo ea hic repetere necessarium non erit.

SECTIO III

UTRUM DE ESSENTIA PASSIONIS SIT ACTUALIS INHAESIO, VEL APTITUDINALIS TANTUM

1. Quamvis haec quaestio videatur communis omnibus accidentibus, habet tamen specialem difficultatem in passione, a paucis tractatam, quam praetermittere non debuimus.

Razones de duda

2. Por consiguiente, la razón de duda está en que se dijo anteriormente que no pertenece a la razón de accidente como tal inherir actualmente, sino aptitudinalmente; ahora bien, la pasión es un accidente; por consiguiente, no pertenecerá a su razón inherir actualmente, sino aptitudinalmente. Puede responderse que la pasión no es un accidente tal que sea una forma o una realidad distinta de las otras, sino que es solamente un modo real; ahora bien, se dijo antes acerca de los modos que incluyen esencialmente no sólo la inhesión aptitudinal, sino también la actual. Sin embargo, esto no basta, puesto que el modo incluye esencialmente sólo la unión actual con aquella realidad o forma de la que es modo, pero no con el sujeto en que inhiere dicha forma, porque de él se distingue realmente, y así podrá también separarse realmente de él y conservarse sin él; por consiguiente, no incluye esencialmente la inhesión actual en ese sujeto. Esto se explica con un ejemplo, pues la figura es solamente un modo de la cantidad, y por ello con respecto a él incluye esencialmente la unión actual, pero no con respecto a la sustancia en que inhiere la cantidad. Así, por tanto, el calentamiento en cuanto pasión es ciertamente un modo del calor, y de ello se concluye rectamente que incluye esencialmente una unión actual con el calor, de tal manera que no pueda existir sin él; pero no por eso incluirá esencialmente la inherencia actual al sujeto del calor, con relación al cual es pasión; por consiguiente, la pasión como tal, dirá únicamente unión aptitudinal con el sujeto.

3. Sin embargo, está en contra de esto que la acción como acción dice una relación de dependencia actual del agente, y no meramente aptitudinal; por consiguiente, la pasión en cuanto pasión dice actuación actual del paciente, y no sólo aptitudinal. La consecuencia es clara, porque la pasión se compara con el paciente como la acción con el agente, guardando la proporción; pues de la misma manera que la acción es un acto *a quo*, así la pasión es el acto del *in quo;* ahora bien, la

Rationes dubitandi

2. Ratio ergo dubitandi est quia supra dictum est non esse de ratione accidentis ut sic actu inhaerere, sed aptitudine; sed passio est quoddam accidens; ergo de ratione eius non erit actu inhaerere, sed aptitudine. Responderi potest passionem non esse tale accidens quae sit forma aut res distincta a caeteris, sed esse tantum realem modum; de modis autem dictum est supra, non aptitudinalem tantum, sed etiam actualem inhaesionem essentialiter includere. Hoc vero non satisfacit, nam modus solum includit essentialiter actualem coniunctionem cum illa re aut forma cuius est modus, non vero cum subiecto cui illa forma inhaeret, nam ab illo realiter distinguitur, et ita etiam poterit realiter ab illo separari et sine illo conservari; non ergo includit essentialiter actualem inhaesionem ad tale subiectum. Exemplo res declaratur, nam figura tantum est modus quantitatis, et ideo respectu illius essentialiter includit actualem unionem, non vero respectu substantiae cui inhaeret quantitas. Sic ergo calefactio passio est quidem modus caloris, et inde recte concluditur essentialiter includere actualem coniunctionem ad calorem, ita ut sine illo esse non possit; non vero propterea includet essentialiter actualem inhaesionem ad subiectum caloris, respectu cuius est passio; ergo passio, ut passio, solum dicet aptitudinalem coniunctionem ad subiectum.

3. In contrarium autem est quia actio ut actio dicit habitudinem actualis dependentiae ad agens, et non tantum aptitudinalis; ergo passio [ut passio] [1] dicit actualem actuationem passi, et non tantum aptitudinalem. Patet consequentia, quia ita comparatur passio ad passum sicut actio ad agens, secundum proportionalitatem; nam sicut actio est actus a quo, ita passio est

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

pasión no puede actuar más que por la inhesión; por consiguiente, la inhesión actual —y no sólo la aptitudinal— pertenece a su concepto.

4. *El nombre de pasión importa la inherencia actual.*—En este punto, si atendemos al contenido del nombre de pasión y de paciente, no hay duda de que inmediatamente dicen explícitamente el acto y no sólo la aptitud; pues no se llama pasión sino aquello por lo que algo padece; ahora bien, padecer significa el acto y no solamente la aptitud de padecer; por consiguiente, la pasión incluso rigurosamente significa aquella forma que constituye en acto al paciente. Por ello, si suponemos que Dios produce calor fuera de todo sujeto, y llamamos a esa producción calentamiento, parece cierto que ese calentamiento no puede llamarse propiamente pasión, pues por ella no hay nada que padezca, ya que el término no padece por la producción, sino que se hace. Sin embargo, aunque aparezca inmediatamente así por el significado de la palabra, no hay que detenerse únicamente en él, sino que hay que investigar la realidad misma más íntimamente. En efecto, hemos dicho con frecuencia que en la forma que se produce en un sujeto y a partir de un sujeto, además de la entidad de la forma se encuentra la dependencia mediante la cual dicha forma emana y depende de un agente, dependencia que decimos que es una pasión, en cuanto está unida al paciente y lo está produciendo. Preguntamos, por tanto, si lo mismo que en la forma que se produce en un sujeto se distinguen dos cosas distintas *ex natura rei*, concretamente, la forma y la unión, así en la misma dependencia pueden distinguirse dos cosas semejantes, a saber, la dependencia misma en sí considerada, en cuanto tiende a la forma, y su unión con el sujeto. Porque si se distinguen estas dos cosas en la dependencia, del mismo modo que la forma puede separarse de la unión actual con el sujeto, así será también separable de modo parecido dicha dependencia; pues se da la misma razón y proporción, y de la distinción modal misma se sigue necesariamente esto.

5. Y de aquí resulta además que (sea lo que fuere del término pasión) aquel modo o forma que es la pasión no dice esencialmente unión con el sujeto, puesto que se distingue de ella *ex natura rei* y es separable de ella; por consiguiente, esencialmente dirá sólo aptitud, es decir, que esa forma sea apta para constituir un

actus eius in quo; non potest autem passio actuare nisi inhaerendo; ergo actualis inhaerentia, et non tantum aptitudinalis, est de ratione eius.

4. *Nomen passionis actualem inhaerentiam importat.*— In hac re, si vim nominis passionis et passi spectemus, non est dubium quin statim prae se ferant actum et non tantum aptitudinem; non enim vocatur passio nisi qua aliquid patitur; pati autem actum significat, et non tantum aptitudinem patiendi; ergo passio etiam in rigore significat eam formam quae actu constituit patientem. Unde, si ponamus Deum producere calorem extra omne subiectum et illam productionem calefactionem vocemus, certum videtur non posse calefactionem illam proprie vocari passionem; nihil enim per illam patitur, nam terminus non patitur per productionem, sed fit. Quamvis autem ita statim appareat ex vocis significatione, nihilominus non est in illa tantum sistendum, sed res ipsa intimius perscrutanda. Diximus enim saepe in forma quae fit in subiecto et ex subiecto, praeter entitatem formae reperiri dependentiam, qua mediante illa forma emanat et pendet ab agente, quam dependentiam, prout unitam passo et efficientem illud, dicimus esse passionem. Inquirimus ergo an sicut in forma quae fit in subiecto distinguuntur duo ex natura rei distincta, scilicet, forma et unio, ita in ipsa dependentia duo similia distingui possint, scilicet, dependentia ipsa secundum se, prout tendit ad formam, et unio eius ad subiectum. Nam si haec duo distinguuntur in dependentia, sicut forma est separabilis ab unione actuali ad subiectum, ita et dependentia illa erit similiter separabilis; est enim eadem ratio et proportio, et ex ipsa distinctione modali necessario hoc sequitur.

5. Atque hinc fit ulterius, ut (quidquid sit de voce passionis) modus ille, seu forma quae est passio, non dicat essentialiter unionem ad subiectum, quandoquidem ab illa distinguitur ex natura rei et est separabilis ab illa; ergo tantum dicet essentialiter aptitudinem, id est, ut sit talis forma apta ad

sujeto paciente, aunque no lo constituya así más que cuando está unida a él, aun cuando tal vez el nombre de pasión se haya tomado de la misma modificación actual del paciente, y no de la aptitudinal solamente. Del mismo modo también que, en general, el nombre de accidente parece tomado de la inhesión actual, o sea de que sobreviene, y el nombre de la forma de que informa, aunque en la realidad significada la razón esencial no consista en el acto, sino en la aptitud. Y en cuanto a que en la dependencia de la forma haya que distinguir *ex natura rei* esas dos cosas, concretamente, la sustancia de la dependencia, y su unión con el sujeto, de la misma manera que se distinguen en la forma, puede probarse no sólo por paridad de razón, sino también porque la dependencia tiene todo su ser en orden al término y se identifica realmente con él; por consiguiente, si en el término una cosa es la sustancia y otra la unión, también en la dependencia hay que distinguir esas dos cosas *ex natura rei.*

La inhesión actual pertenece al concepto de la pasión

6. Sin embargo, pienso que hay que decir que la pasión como tal dice esencialmente unión actual y la conjunción con el término y con el sujeto del que es pasión, de tal manera que esa producción de la forma o dependencia con que un sujeto padece, sea esencialmente de tal clase que no pueda darse más que unida al sujeto. Para probar esta aserción distingo una doble, o más bien una triple pasión: una es puramente unitiva de la forma preexistente en tiempo o en naturaleza, con el sujeto; la otra, en cambio, es unitiva y productiva de la forma. Omito el otro miembro de la acción productiva y no unitiva de la forma, pues ésta no puede tener razón de pasión, como diré inmediatamente.

7. Acerca de la pasión de la primera clase, es decir, de la puramente unitiva, es evidente que no puede producirse sin unión actual con el sujeto, y que la in-

constituendum subiectum patiens, quamvis illud non sic constituat, nisi quando est illi unita, quamvis fortasse nomen passionis sumptum sit ex ipsa actuali affectione passi, et non ex aptitudinali tantum. Sicut etiam in universum nomen accidentis sumptum videtur ex actuali inhaesione, seu quia accidit, et nomen formae, quia informat, quamvis, in re significata, essentialis ratio non consistat in actu, sed in aptitudine. Quod autem in dependentia formae distinguenda sint illa duo ex natura rei, scilicet, substantia dependentiae et unio eius ad subiectum, sicut distinguuntur in forma, probari potest, tum a paritate rationis, tum etiam quia dependentia habet totum suum esse in ordine ad terminum et cum eo realiter identificatur; ergo si in termino aliud est substantia, aliud unio, etiam in dependentia illa duo sunt ex natura rei distinguenda.

De ratione passionis esse actualem inhaesionem

6. Nihilominus dicendum censeo passionem ut sic essentialiter dicere actualem unionem et coniunctionem ad terminum et ad subiectum cuius est passio, ita ut illa effectio formae vel dependentia qua aliquod subiectum patitur, essentialiter talis sit ut non possit esse nisi unita subiecto. Ut hanc assertionem probem, distinguo duplicem, vel potius triplicem passionem: una est pure unitiva formae praeexistentis vel tempore, vel natura, ad subiectum; alia vero est et unitiva et factiva formae. Omitto aliud membrum de actione productiva et non unitiva formae, nam illa non potest habere rationem passionis, ut statim dicam.

7. De passione prioris generis, id est, pure unitiva, evidens est non posse fieri sine actuali unione ad subiectum, et essentialiter

cluye esencialmente, ya que por ella no se produce formalmente nada nuevo, sino la unión de la forma con el sujeto; ahora bien, esa unión no puede producirse si el sujeto mismo no es actualmente receptivo y pasivo, ya que no puede darse unión sin una terminación actual con aquellas cosas que se unen; por consiguiente, esta pasión incluye esencialmente la modificación actual del sujeto, que se une por medio de ella. Ejemplo de esta pasión en los seres naturales lo tenemos sólo en la generación humana, ya que ninguna otra forma preexiste naturalmente ni se produce por otra acción anterior en naturaleza al compuesto, más que el alma racional; en cambio, en lo sobrenatural hay un ejemplo parecido en la resurrección del hombre, y puede agregarse otro con la unión de la humanidad al Verbo. Por consiguiente, la pasión que se produce en la materia cuando se le une el alma racional depende manifiestamente de la materia de modo esencial; pues si no se produce en ella, no se producirá nada por medio de ella, ya que no se producirá la unión de la forma con la materia, pues esta unión no puede hacerse con la materia a no ser que la materia misma reciba esa pasión unitiva; y si no se produce la unión, no se producirá nada, porque la forma se supone ya hecha, y sólo la unión era el término formal de esa mutación. Y esta razón vale para toda acción de unir, o cualquier ejemplo semejante. Y no tiene valor en contra de esto la dificultad aludida al principio, ya que por esta mutación no se producen la forma y la unión, sino sólo la unión, como puede verse por la filosofía.

8. Además, cuando la pasión es de tal índole que por ella simultáneamente se produzca la forma y se una al sujeto, si se trata de una forma que no sea una realidad distinta del sujeto, sino solamente un modo suyo, entonces es también manifiesto que dicha pasión incluye esencialmente la unión actual con el sujeto. El ejemplo principal de este caso se da en la pasión que se produce mediante el movimiento local, por el cual se origina sólo un cierto modo en el sujeto que se mueve, es decir, la presencia local, como después se verá con más extensión a propósito del predicamento *donde;* y por ello es imposible entender que esa pasión se produzca fuera del sujeto, y lo mismo ocurre en todos los casos parecidos. Pero la razón aquí es que en el término de tal pasión la unión no se distingue

illam includere, quia per illam formaliter nihil de novo fit, nisi unio formae ad subiectum; sed illa unio fieri non potest nisi subiecto ipso actu recipiente et patiente, quia unio non potest esse sine actuali terminatione ad ea quae uniuntur; ergo haec passio essentialiter includit actualem affectionem subiecti quod per eam unitur. Exemplum huiusmodi passionis in naturalibus solum est in generatione hominis, quia nulla alia forma naturaliter praeexistit et fit per aliam actionem natura priorem ante compositum, nisi anima rationalis; in supernaturalibus autem est simile exemplum de hominis resurrectione, et adiungi potest aliud de unione humanitatis ad Verbum. Illa ergo passio quae fit in materia, cum illi unitur anima rationalis, manifeste pendet essentialiter a materia; nam si in illa non fiat, nihil per eam fiet, quia non fiet unio formae ad materiam; haec enim unio fieri non potest ad materiam, nisi ipsa materia illam passionem unitivam recipiat; si autem non fiat unio, nihil fiet, quia iam forma supponitur facta, et sola unio erat formalis terminus illius mutationis. Et haec ratio procedit in omni simili exemplo vel unitione[1]. Neque contra hoc procedit difficultas in principio tacta, quia per hanc mutationem non fiunt forma et unio, sed unio tantum, ut ex philosophia constare potest.

8. Praeterea, quando passio talis est ut per eam simul et forma fiat et uniatur subiecto, si forma illa est ut non sit propria res distincta a subiecto, sed modus tantum illius, tunc etiam manifestum est passionem illam essentialiter includere actualem unionem ad subiectum. Praecipuum exemplum huius rei est in passione illa quae fit per motionem localem, per quam solum fit modus quidam in subiecto quod movetur, nempe localis praesentia, ut infra latius constabit circa praedicamentum *ubi;* et ideo impossibile est intelligere ut illa passio fiat extra subiectum; idemque est in omni re simili. Ratio autem hic est quia in termino

[1] En otras ediciones, *unione*. (N. de los EE.)

de la forma misma, sino que pertenece a la razón de esa forma modal la unión actual con el sujeto, y por esto la pasión es proporcionada al término. Y con ello desaparece también la razón de duda propuesta al principio.

9. Queda, por tanto, un tercer modo, concretamente, cuando la pasión en el sujeto es de tal clase que mediante ella se produzca una forma que sea una realidad verdadera distinta del sujeto, y su unión con el sujeto; y acerca de esta pasión decimos también que esencialmente y en su sustancia incluye el ser una modificación del sujeto no solamente aptitudinal, sino también actual. La razón *a priori* es que dicha pasión es esencialmente una educción pasiva de la potencia de la materia; ahora bien, tal educción incluye esencialmente la unión actual con la materia. Y *a posteriori* se explica porque es imposible que esa pasión se conserve en cuanto a su sustancia—por decirlo así—, separada del sujeto, y sin unión, en lo cual hay una gran diferencia entre ella y la forma misma; por consiguiente, es indicio de que en su esencia incluye la unión actual. Se explica esta afirmación, pues, por el hecho mismo de que el calor se produzca fuera del sujeto, la dependencia y dimanación de ese calor respecto de su causa no pertenece a la misma razón esencial que la dependencia por la que el calor se produce a partir de un sujeto, y como he mostrado en otra parte, por el mismo hecho de que la cantidad se conserva separada de la sustancia, se produce o conserva por una dependencia esencialmente distinta de aquella por la que estaba en el sujeto. Y la razón de esto es que la creación pasiva y la educción de la potencia del sujeto son dependencias esencialmente diversas; pero, por el hecho mismo de que la dependencia se separa del sujeto, no es ya una educción, sino una creación o conservación de la misma razón que la creación; por consiguiente, la dependencia se muda esencialmente por virtud de la separación del sujeto; luego la dependencia que tiene razón de pasión, en tanto que modifica al sujeto incluye esencialmente unión actual con el sujeto.

10. *Se soluciona una objeción.*—Dirá tal vez alguien que en la forma material o en el accidente separado del sujeto puede concebirse una doble dependencia. Una es la que por su naturaleza exige esencialmente independencia del sujeto,

huiusmodi passionis non distinguitur unio ab ipsa forma, sed de ratione illius modalis formae est actualis unio ad subiectum, et ideo passio proportionata est termino. Atque hic ita etiam cessat ratio dubitandi in principio posita.

9. Superest igitur tertius modus, nimirum, quando passio in subiecto talis est ut per eam fiat et forma quae sit vera res distincta a subiecto et unio eius ad subiectum; et de hac etiam passione dicimus essentialiter et in substantia sua includere quod sit non tantum aptitudinalis, sed etiam actualis affectio subiecti. Ratio a priori est quia huiusmodi passio essentialiter est passiva eductio de potentia materiae; huiusmodi autem eductio essentialiter includit unionem actualem ad materiam. A posteriori vero declaratur, quia impossibile est illam passionem conservari, quoad substantiam eius (ut sic dicam), separatam a subiecto et absque unione, in quo magnum est discrimen inter illam et formam ipsam; ergo signum est includere in essentia sua actualem unionem. Assumptum declaratur, nam hoc ipso quod calor fiat extra subiectum, dependentia et dimanatio illius caloris a sua causa non est eiusdem essentialis rationis cum dependentia qua fit calor ex subiecto, et, ut alibi ostendi, hoc ipso quod quantitas conservatur separata a substantia, fit seu conservatur per dependentiam essentialiter distinctam ab alia qua erat in subiecto. Huius autem ratio est quia passiva creatio et eductio de potentia subiecti sunt dependentiae essentialiter diversae; sed, hoc ipso quod dependentia separatur a subiecto, iam non est eductio, sed creatio vel conservatio eiusdem rationis cum creatione; ergo mutatur essentialiter dependentia ex vi separationis a subiecto; ergo illa dependentia quae habet rationem passionis, quatenus afficit subiectum, essentialiter includit actualem unionem ad subiectum.

10. *Obiectio solvitur.*— Dicet fortasse aliquis in forma materiali vel accidente separato a subiecto duplicem dependentiam intelligi posse. Una est quae natura sua es-

y tal es la dependencia creativa, a la cual repugna modificar al sujeto y revestirse de la razón de pasión; pero puede pensarse otra que por su naturaleza exija ciertamente la dependencia del sujeto, pero no de modo tan esencial que no pueda quedar privada de ella por potencia absoluta de Dios, y conservarse de otro modo, supliendo Dios de otra manera esa dependencia, y entonces esa dependencia, aun cuando actualmente esté separada del sujeto, no será una dependencia creativa, ya que por su naturaleza depende del sujeto; y en ese sentido tal dependencia sería de suyo una verdadera pasión aptitudinalmente, porque de suyo es una modificación del sujeto, aun cuando no modifique actualmente cuando se supone separada por la potencia de Dios.

11. Sin embargo, esta respuesta no es satisfactoria: en efecto, repugna que una dependencia actual, dependiendo por naturaleza del sujeto en su ser o en su hacerse, se conserve actualmente separada del sujeto, en lo cual hay una gran diferencia entre la dependencia y la forma que depende. Y la razón de la diferencia es que la dependencia no depende por otra dependencia, sino por sí misma, y por ello, ni puede ser conservada privada del influjo de toda causa, de la que esencial y realmente depende o por la que es causada, ni la dependencia natural que tiene respecto de la causa material podría quedar suplida por otro género de acción, ya que para la acción no hay acción. Pero ocurre lo contrario acerca de la forma que depende, ya que no sólo depende por una dependencia distinta de sí, sino que la dependencia que tiene respecto de un sujeto puede quedar suplida por otro género de acción. De ello resulta que ninguna acción o dependencia puede terminarse en una forma sustante por sí y separada del sujeto, sin que tal acción sea creación o conservación creativa, ya que si se produce sin el concurso material del sujeto, es por tanto una producción de la forma sin educción de la potencia del sujeto; luego es una creación, pues entre estas dos cosas no se da medio. Ni tiene oportunidad aquí la distinción de dependencia actual o aptitudinal respecto del sujeto; pues por el hecho mismo de que la acción no se produce actualmente a partir de un sujeto, es necesario que se produzca actualmente sin partir de ningún sujeto, y en esto culmina la razón de creación. Por ello, aun cuando esa misma forma

sentialiter postulat independentiam a subiecto, et talem esse dependentiam creativam, cui repugnat afficere subiectum et induere rationem passionis; alia vero intelligi potest quae postulet quidem natura sua dependentiam a subiecto, non tamen ita essentialiter quin possit per potentiam Dei absolutam illa privari, et aliter conservari, supplente Deo aliter illam dependentiam, et tunc dependentia illa, etiamsi sit actu separata a subiecto, non erit dependentia creativa, quia ex se nata est dependere a subiecto; atque ita talis dependentia ex se erit vera passio aptitudine, quia ex se est affectiva subiecti, etiamsi, cum ponitur separata per potentiam Dei, actu non afficiat.

11. Verumtamen haec responsio non satisfacit: repugnat enim actualem dependentiam natura sua pendentem in suo esse seu fieri a subiecto, conservari actu separatam a subiecto, in quo est magna differentia inter dependentiam et formam quae pendet. Et ratio differentiae est quia dependentia non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa, et ideo nec potest conservari sine influxu omnis causae, a qua per se et realiter pendet seu causatur, nec illa naturalis dependentia quam habet a materiali causa, posset per aliud genus actionis suppleri, eo quod ad actionem non sit actio. Secus vero est de forma quae pendet, quia et pendet per dependentiam a se distinctam, et illa dependentia quam habet a subiecto potest per aliud genus actionis suppleri. Quo fit ut nulla actio vel dependentia possit terminari ad formam per se stantem et separatam a subiecto, quin talis actio sit creatio seu conservatio creativa, quia si fit sine materiali concursu subiecti, ergo est productio formae absque eductione de potentia subiecti; ergo est creatio; nam inter haec non est medium. Neque hic habet locum distinctio de actuali vel aptitudinali dependentia a subiecto; nam, hoc ipso quod actio non fit actu ex subiecto, necesse est ut actu fiat ex nullo subiecto, et in hoc consummatur ratio creationis. Quapropter, licet illa eadem forma possit talis fieri ex subiecto, tamen

pueda producirse con esas características a partir de un sujeto, sin embargo esa misma acción no puede provenir en modo alguno de un sujeto. Y por ello esa dependencia no puede nunca tampoco adoptar o tener la razón de pasión, ya que nunca puede ella misma modificar al sujeto. De esto se concluye finalmente que ninguna dependencia puede tener razón de pasión, más que aquella que actualmente se produce en un sujeto y a partir de un sujeto, y que consiguientemente lo modifica; y al revés, que no hay ninguna dependencia separada actualmente del sujeto, que tenga aptitud natural para modificar al sujeto y revestirse de la razón de pasión. Luego, en general, la pasión incluye en su razón esencial la unión actual con el sujeto, y no puede nunca quedar a salvo con la sola unión aptitudinal.

Respuesta a las razones de duda

12. Por tanto, a la razón de duda propuesta al principio, se responde que la pasión por una razón peculiar suya exige esta inhesión actual, no por la razón precisiva de que es un modo, sino porque es un modo de tal índole que por su medio se educe la forma de la potencia del sujeto, o se produce pasivamente la forma a partir del sujeto, razón que incluye esencialmente la unión actual con el sujeto. En cambio, se responde a la segunda dificultad, que es diversa la razón entre la forma y la dependencia en cuanto a la inclusión actual de unión con el sujeto, como se ha dicho. Y aun cuando tal vez en la dependencia misma podría la unión distinguirse de algún modo de la tendencia a la forma, sin embargo con respecto a la misma dependencia o pasión, ambas cosas están esencialmente unidas, de tal manera que no puede permanecer una sin la otra, por la razón aducida. Sobre todo ello puede verse cuanto dije en el tomo I de la parte III, Disputación VIII, sección 1.

illamet actio nullo modo potest esse ex subiecto. Et ideo nec etiam potest dependentia illa unquam induere vel habere rationem passionis, quia nunquam potest ipsamet subiectum afficere. Unde tandem concluditur nullam dependentiam posse habere rationem passionis, nisi quae actu fit in subiecto et ex subiecto, et consequenter afficit illud; et e converso nullam esse dependentiam actu separatam a subiecto quae nata sit eademmet afficere subiectum et induere rationem passionis. Ergo in universum passio in essentiali ratione sua includit actualem unionem ad subiectum, neque potest unquam salvari cum sola aptitudinali.

Responsio ad rationes dubitandi

12. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur passionem ex peculiari ratione sua postulare hanc actualem inhaerentiam, non ob illam praecisam rationem quod est quidam modus, sed quia est talis modus, quo mediante educitur forma de potentia subiecti, seu passive fit forma ex subiecto, quae ratio essentialiter includit actualem unionem ad subiectum. Ad alteram vero difficultatem respondetur esse disparem rationem inter formam et dependentiam quoad includendam actualem unionem ad subiectum, ut dictum est. Et licet fortasse in ipsa dependentia possit aliquo modo distingui unio a tendentia in formam, nihilominus respectu ipsius dependentiae seu passionis, illa duo essentialiter coniuncta sunt, ita ut unum sine alio manere non possit propter rationem datam. De qua re videri possunt quae dixi in I tom. III partis, disput. VIII, sect. 1.

SECCION IV

Si la pasión sucesiva y la momentánea pertenecen a este género, y cómo difieren dentro de él

1. Todas las divisiones que hemos dado para la acción tienen valor para la pasión, excepto aquella de la acción a partir de un sujeto o sin sujeto; efectivamente, esa división no tiene cabida en la pasión porque la pasión dice un orden intrínseco al sujeto, y por eso repugna que se dé una pasión fuera de un sujeto, como consta suficientemente por lo dicho en la sección anterior. En cambio, de las otras divisiones que—como he dicho—pueden aplicarse a la pasión, ninguna necesita una nueva explicación, excepto la que hemos propuesto en el título de esta sección.

Resolución de la cuestión

2. Sobre ella es cierto en primer lugar que la pasión se divide acertadamente en momentánea y sucesiva. No hay duda, en efecto, de que estos dos géneros de pasiones se den, y que dividan suficientemente a la pasión en toda su amplitud. Lo primero es claro por inducción, pues las pasiones perfectivas, como son la intelección, la volición, la iluminación, hablando en sentido propio, se producen en un instante, como enseñan todos en IX *Metaph.*, y los teólogos *In I*, dist. 17, donde lo trata con más amplitud Mayor en la q. 5; y es la opinión manifiesta de Aristóteles, y por lo demás suficientemente clara, como apuntamos antes al tratar de los actos inmanentes. También de las acciones físicas, la generación sustancial se produce en un instante. Las otras en cambio son sucesivas, como es cosa clara y que supongo por la filosofía natural. Lo segundo es manifiesto, ya que esos dos miembros incluyen contradicción inmediata, por razón de la cual abarcan adecuadamente el objeto dividido. En efecto, mediante una pasión o recepción, o bien se recibe al mismo tiempo toda la forma que puede adquirirse, o se recibe poco a poco y por partes, y no puede hallarse término medio entre estos dos miembros.

SECTIO IV

Utrum successiva passio et momentanea ad genus passionis pertineant, et quomodo sub illo differant

1. Omnes divisiones quas de actione dedimus, locum habent in passione, praeter illam de actione ex subiecto aut sine subiecto; in passione enim haec divisio non habet locum, eo quod passio intrinsecum ordinem dicat ad subiectum, atque ideo repugnat dari passionem extra subiectum, ut satis patet ex dictis sectione praecedenti. Ex aliis vero divisionibus quae ad passionem, ut dixi, accommodari possunt, nulla indiget nova expositione, praeter eam quae in titulo huius sectionis proposita est.

Quaestionis resolutio

2. De qua primo certum est recte dividi passionem in momentaneam et successivam. Non est enim dubium quin haec duo genera passionum inveniantur et quod sufficienter dividant passionem in tota latitudine sua. Primum patet inductione, nam passiones perfectivae, ut sunt intellectio, volitio, illuminatio, per se loquendo, in instanti fiunt, ut in IX Metaph. omnes docent, et theologi In I, dist. 17, ubi late Maior., q. 5; estque aperta sententia Aristot., et per se satis clara, ut supra tetigimus tractando de actibus immanentibus. Ex actionibus etiam physicis generatio substantialis in instanti fit. Aliae vero sunt successivae, ut est res clara, quam ex philosophia suppono. Secundum patet, quia illa duo membra includunt immediatam contradictionem, ratione cuius adaequate partiuntur divisum. Nam per passionem seu receptionem aliquam, aut simul recipitur tota forma quae acquiri potest, vel paulatim et per partes, nec potest inter haec duo membra medium reperiri. Quando ergo passio priori modo fit, est instantanea, quia

Por consiguiente, cuando la pasión se produce del primer modo, es instantánea, ya que se produce toda a un mismo tiempo e indivisiblemente; en cambio, cuando se produce del último modo, es sucesiva, ya que una parte suya se produce antes que otra. Por tanto, esa división fue propuesta de modo acertado y suficiente. Y no puede dudarse de que una y otra de esas pasiones, sobre todo si es accidental, pertenezca a este género, ya que ambas son acto del paciente en cuanto es tal, o sea en cuanto tiende a algún término. En efecto, ese *tender* ni dice intrínsecamente sucesión, sino tránsito de la potencia pasiva al acto, es decir, a su adquisición; ni tampoco le repugna esencial e intrínsecamente la sucesión. Luego la pasión predicamental en cuanto tal es indiferente a esos dos modos y los abarca dentro de sí.

3. *La pasión instantánea puede producirse doblemente.*—Pero hay una cosa que advertir acerca de cada uno de los miembros. Sobre el primero hay que notar que la pasión instantánea puede producirse de dos modos: primero, de tal manera que dure un solo instante, como se produce la generación sustancial, en cuanto es una pasión o transmutación de la materia desde una forma a otra, cuando se produce al mismo tiempo en una porción de materia cierta y determinada, y a partir de una causa unívoca, de la cual no depende el efecto en su conservación sino sólo en su producción; efectivamente, esa acción y consiguientemente también la pasión, no sólo se produce en un único momento, ya que se produce a un mismo tiempo, sino que dura también un momento en cuanto de sí depende, ya que no es conservada por el agente; por ello esa pasión puede denominarse instantánea transeúnte. Otra en cambio es permanente, la cual, aun cuando se produzca en un momento, dura, sin embargo, mientras dura el efecto que procede de esa causa, porque evidentemente depende de ella en su producción y en su conservación; y de esta clase es la iluminación, la intelección, etc. Pero es una cuestión meramente verbal si esa pasión merece el nombre todo el tiempo que dura o sólo en el primer instante, pues la cosa es clara por sí, como se notó en lo que precede.

4. Sin embargo, esta diferencia entre dichas acciones es accidental, porque está tomada solamente de la mayor o menor perseverancia en un mismo ser; y esa diferencia es sólo accidental, es más, incluye cierta denominación extrínseca, como se verá más claramente por lo que diremos después acerca de las duraciones de

fit tota simul et indivisibiliter; quando vero fit posteriori modo, est successiva, quia una pars eius fit prius quam alia. Recte ergo et sufficienter data est illa divisio. Nec dubitari potest quin utraque ex his passionibus, praesertim si accidentalis sit, ad hoc genus pertineat, cum utraque sit actus patientis quatenus tale est, seu quatenus tendit in aliquem terminum. Illud enim *tendere* neque dicit intrinsece successionem, sed transitum de potentia passiva in actum, seu in acquisitionem eius, neque etiam per se et intrinsece repugnat illi successio. Passio ergo praedicamentalis ut sic indifferens est ad illos duos modos, eosque sub se complectitur.

3. *Passio instantanea dupliciter fieri potest.*— Sed circa singula membra aliquid occurrit advertendum. Circa primum notandum est passionem instantaneam duobus modis fieri posse: primo, ita ut duret per solum instans, quomodo fit generatio substantialis, quatenus est passio seu transmutatio materiae ab una forma in aliam, quando fit simul in certa et determinata portione materiae, et a causa univoca, a qua non pendet effectus in conservari, sed in fieri tantum; illa enim actio, et consequenter etiam passio, et unico momento fit, quia simul fit, et unico etiam momento durat, quantum est ex se, quia non conservatur ab agente; unde vocari potest illa passio instantanea transiens. Alia vero est permanens, quae licet in momento fiat, durat tamen quamdiu effectus durat qui a tali causa procedit, quia nimirum ab illa pendet in fieri et in conservari; et huiusmodi est illuminatio, intellectio, etc. Est autem de nomine quaestio an talis passio nomen illud mereatur pro toto tempore quo durat, vel solum pro primo instanti; nam res iam satis constat, ut in superioribus adnotatum est.

4. Hoc vero discrimen inter has actiones accidentale est, quia solum sumitur ex perseverantia maiori vel minori in eodem esse; quae differentia est tantum accidentalis, immo includit quamdam extrinsecam denominationem, ut constabit clarius ex iis quae infra dicemus de durationibus rerum. Quae-

las cosas. Por tanto, cualquiera de las pasiones mencionadas tendría de suyo aptitud para durar cualquier tiempo, si es conservada por un agente; y que a veces dure y a veces no dure proviene de la condición del agente, concretamente, de que sea unívoco o equívoco, o ciertamente de que obre de modo natural o libre, condiciones que de suyo no varían esencialmente las pasiones que resultan de las acciones. De lo cual resulta también que aun cuando esas acciones y pasiones tengan de suyo aptitud para producirse en un instante de nuestro tiempo, por lo cual se llaman instantáneas, sin embargo no les repugna producirse en coexistencia con nuestro tiempo, sea por la libertad del agente, o ciertamente porque acontece que no se produce de otra manera la aplicación del paciente a la esfera de la actividad del agente. Pero esa coexistencia no se da por una coextensión de partes, pues esto repugna a la pasión, que se supone que es indivisible y toda a un mismo tiempo; sino que es por coexistencia de toda la mutación indivisible en algún tiempo entero, o en cualquier parte o en cualquier instante intrínseco de él. Por esto, aun cuando esa pasión o mutación por coexistencia se diga que se da en el tiempo, sin embargo, atendiendo a su duración intrínseca, se produce siempre en un instante, como se verá más ampliamente en la Disputación de las duraciones.

5. *Doble modalidad de la pasión sucesiva.*—Acerca del otro miembro hay que considerar que puede entenderse de dos maneras que la pasión se produzca paulatinamente y por partes. Primeramente, por un flujo continuo, tal como lo experimentamos en el movimiento local, como de modo clarísimo se ve por ejemplo en el movimiento del sol; de ello resulta también que la iluminación pasiva del aire crezca continuamente desde el amanecer hasta la plenitud del día. De otro modo puede concebirse que esa pasión sucesiva se produce de manera discreta, o—como dicen—por causas discontinuas, ya sea cada una de ellas en sí misma instantánea, ya sean sucesivas y continuas, como si imaginamos que el agua se calienta un poco e inmediatamente reposa, y después de un breve tiempo se calienta nuevamente, etc. Este último modo de sucesión es manifiestamente accidental, especialmente en las pasiones físicas, prescindiendo de lo que suceda en las angélicas, acerca de las cuales pensamos, sin embargo, lo mismo, como expondremos

libet ergo ex dictis passionibus ex se nata esset durare quolibet tempore, si ab agente conservaretur; quod vero interdum duret, interdum non duret, provenit ex conditione agentis, nimirum, quod sit univocum vel aequivocum, vel certe quod naturaliter vel libere agat, quae conditiones per se non variant essentialiter passiones ex actionibus resultantes. Ex quo etiam fit ut, licet hae actiones et passiones ex se aptae sint fieri in instanti nostri temporis, propter quod instantaneae vocantur, nihilominus tamen eis non repugnat fieri coexistendo tempori nostro, vel ex libertate agentis, vel certe quia contingit non aliter fieri applicationem passi ad sphaeram activitatis agentis. Illa vero coexistentia non est per coextensionem partium: id enim repugnat passioni, quae supponitur esse indivisibilis et tota simul; sed est per coexistentiam totius mutationis indivisibilis in toto aliquo tempore, vel in qualibet parte, vel quolibet instanti intrinseco eius. Quapropter, licet talis passio vel mutatio per coexistentiam dicatur esse in tempore, tamen secundum intrinsecam durationem semper fit in instanti, ut latius constabit in disputatione de durationibus.

5. *Duplex modus successivae passionis.*—Circa aliud membrum considerandum est duobus modis intelligi posse passionem fieri paulatim et per partes. Primo, continuo fluxu, qualem experimur in motu locali, ut apertissime, verbi gratia, in motu solis; ex quo etiam fit ut passiva illuminatio aeris ab initio diei continue crescat usque ad perfectum diem. Alio modo potest intelligi illa successiva passio fieri discrete, vel (ut aiunt) per interruptas morulas, sive singulae earum in seipsis instantaneae sint, sive successivae et continuae, ut si fingamus aquam paulullum calefieri, et statim quiescere, et post breve tempus iterum calefieri, etc. Hic posterior modus successionis manifeste est accidentarius, praesertim in passionibus physicis, quidquid sit de angelicis, de quibus tamen idem opinamur, ut attingemus etiam in

igualmente en la disputación de las duraciones. Pero la razón es que esta sucesión discreta no es más que una multiplicación de varias pasiones, de las cuales se produce una tras otra sin ninguna unión de ellas entre sí; y por lo mismo, dicha sucesión será para ellas accidental, del mismo modo que es accidental para un hombre que otro haya sido engendrado antes, o que lo haya de ser después. Por esto, aun cuando respecto del término o sujeto cualquiera de esas pasiones se diga parcial, bien sea porque mediante ella sólo padece el sujeto en cuanto a una parte o porque sólo se adquiere el término parcialmente, sin embargo, respecto de la otra mutación ninguna es parcial en sentido propio y actual, ya que actualmente no componen una mutación *per se* una, sino sólo un número de ciertas mutaciones, y ésta en el género de la mutación es una unidad *per accidens*, prescindiendo de si en el género de la cantidad o del número es o se concibe más bien como algo uno *per se*. Por consiguiente, como esta sucesión discreta es accidental, no influye para variar la especie o la razón esencial de pasión. En cambio, la sucesión primera parece que es más *per se*, ya que debido a la continuidad del flujo hay alguna unión entre las partes de esa mutación, y consiguientemente hay alguna unidad *per se* en toda la mutación; por lo mismo presenta alguna mayor dificultad.

¿Difieren esencialmente la pasión momentánea y la sucesiva?

6. *Opinión de algunos.*—Por tanto, nace de aquí la duda de si aquellos dos miembros dividen esencialmente a la pasión en cuanto es pasión, punto que suele tratarse igualmente acerca de la mutación en general, y puede tratarse también acerca de la acción. Les parece, pues, a algunos filósofos que aquellos dos miembros son siempre esencialmente diversos. Y puede probarse por semejanza con el movimiento, o más bien, por identidad: en efecto, hemos dicho que el movimiento no difiere de la pasión atendiendo a su razón completa y proporcionada; ahora bien, que en el movimiento haya sucesión o que haya mutación instantánea son diferencias que causan una diversidad esencial; por consiguiente, también en la pasión. Se prueba la menor porque el movimiento que es sucesivo es esencialmen-

disputatione de durationibus. Ratio vero est quia haec successio discreta non est nisi multiplicatio plurium passionum, quarum una post aliam fit sine ulla unione earum inter se; et ideo talis successio erit eis per accidens; sicut accidentarium est uni homini quod alius antea fuerit genitus, vel postea futurus sit. Quapropter, licet respectu termini vel subiecti quaelibet earum passionum dicatur partialis, quia per eam vel solum patitur subiectum secundum unam partem, vel solum acquiritur terminus secundum partem, tamen respectu alterius mutationis nulla est partialis proprie et actualiter, quia actu non componunt aliquam mutationem per se unam, sed solum numerum quarumdam mutationum, quae in genere mutationis est unitas per accidens, quidquid sit an in genere quantitatis vel numeri sit vel concipiatur potius tamquam quid per se unum. Haec ergo successio discreta, cum per accidens sit, non refert ad variandam speciem seu essentialem rationem passionis. Prior vero successio videtur esse magis per se, quia ob continuitatem fluxus est aliqua unio inter partes talis mutationis, et consequenter aliqua unitas per se in tota mutatione, et ideo de illa est nonnulla maior difficultas.

Differantne essentialiter momentanea et successiva passio

6. *Aliquorum sententia.*— Hinc ergo nascitur dubium an illa duo membra essentialiter dividant passionem ut passio est; quod idem tractari solet de mutatione in communi, et potest etiam tractari de actione. Videtur ergo nonnullis philosophis illa duo membra semper esse essentialiter diversa. Et potest probari a simili de motu, vel potius ex identitate: nam diximus motum, secundum completam et proportionatam rationem suam, non differre a passione; in motu autem esse successionem, vel esse mutationem instantaneam, sunt differentiae causantes diversitatem essentialem; ergo et in passione. Probatur minor, quia motus qui est successivus, essentialiter est successivus, et

te sucesivo, y la mutación instantánea es también esencialmente instantánea, ya que tanto le repugna a éste tener sucesión cuanto a aquél existir todo simultáneamente. Y se confirma porque el movimiento es esencialmente una tendencia; pero una tendencia no puede concebirse sin flujo y sucesión. Se confirma en segundo lugar, pues en otro caso no habría ningún ente esencialmente sucesivo; en efecto, especialmente en el caso del tiempo, que no tiene sucesión sino por razón del movimiento; por consiguiente, si hay algún ente esencialmente sucesivo, no es más que movimiento.

7. *Opinión contraria.*—Otros piensan lo contrario, concretamente, que aquellos dos géneros de pasiones difieren accidentalmente sólo, a no ser que la diferencia esencial se tome de los términos o de otra parte. La razón es que la pasión sucesiva se diferencia de la instantánea únicamente en que sus partes se dan simultáneamente o una tras otra; ahora bien, esto es algo muy accidental para variar la esencia de la pasión. En efecto, de la misma manera que es muy accidental en la forma misma que se produce que una de sus partes se produzca antes que otra, ni sería menos accidental que cuando sobreviene una parte se haya corrompido la otra, como tal vez sucede en la nutrición o crecimiento, de la misma manera, en la recepción de esa forma que se identifica con la pasión, parece accidental que una parte se produzca después de otra o que se produzcan todas simultáneamente. Y se confirma con el argumento insinuado antes, pues que una pasión se produzca durante un tiempo más largo o más breve es accidental para la acción, si por lo demás se adquiere mediante ella un mismo ser; por consiguiente, será también accidental, etc.

8. *Opinión del autor.*—En este punto conviene primeramente precaverse para no incurrir en equívoco. Efectivamente, no hay duda de que el que la pasión sea sucesiva o instantánea son modos hasta tal punto diversos que si se comparan formalmente podría uno decirse esencialmente diverso del otro, de la misma manera que el punto es distinto esencialmente de la línea, o el instante lo es del tiempo, o la relación de proximidad o de simultaneidad, de la relación de distancia. Por ello, si se establece en sentido formal o compuesto (por llamarlo así) la comparación entre la pasión sucesiva y la momentánea, no hay duda de que puede decirse que

mutatio instantanea etiam essentialiter est instantanea, quia et huic intrinsece repugnat habere successionem, et illi esse totum simul. Et confirmatur, nam motus essentialiter est tendentia quaedam: tendentia autem sine fluxu et successione intelligi non potest. Et confirmatur secundo, nam alias nullum esset ens essentialiter successivum; nam maxime tempus, quod non habet successionem nisi ratione motus; ergo si aliquod est ens essentialiter successivum, non est nisi motus.

7. *Opposita sententia.*— Alii vero contrarium sentiunt, illa, scilicet, duo passionum genera solum accidentaliter differre, nisi ex terminis vel aliunde sumatur differenia essentialis. Ratio est quia passio successiva solum differt ab instantanea in hoc quod partes eius sint simul, vel una post aliam; sed hoc est valde accidentarium ad variandam essentiam passionis. Nam sicut in ipsamet forma quae fit, accidentarium est quod una pars eius prius fiat quam alia, nec minus esset accidentarium si dum una pars succedit, alia corrupta esset, ut in nutritione seu aggeneratione fortasse contingit, ita in acceptione talis formae quae idem est cum passione, videtur accidentarium quod una pars post aliam vel omnes simul fiant. Et confirmatur argumento supra insinuato, nam quod passio breviori aut longiori tempore fiat, accidentarium est actioni, si alioquin idem esse per eam acquiritur; ergo etiam erit accidentarium, etc.

8. *Auctoris sententia.*— In hac re oportet imprimis cavere ne committatur aequivocatio. Non enim est dubium quin passionem esse successivam, vel instantaneam, sint modi ita diversi ut si formaliter comparentur possit unus dici essentialiter diversus ab alio, sicut punctus est essentialiter distinctus linea, aut instans a tempore, aut relatio propinquitatis, vel simultatis, a relatione distantiae. Quocirca, si inter passionem successivam et momentaneam fiat comparatio in sensu formali, vel composito (ut ita dicam), non est dubium quin possint dici spe-

difieren específicamente, del mismo modo que lo blanco en cuanto blanco difiere específicamente de lo negro; de la misma manera, pues, lo sucesivo en cuanto sucesivo puede decirse que difiere específicamente de lo instantáneo. Por lo cual, si se supone que un nombre significa una pasión sucesiva en cuanto es tal, como, por ejemplo, el nombre de *movimiento*, y que el nombre de *mutación* indica una pasión instantánea en cuanto es tal, podrá decirse así que en el referido sentido movimiento y mutación difieren específicamente, y al menos en eso mismo será verdad que la sucesión pertenecerá a la razón del movimiento considerado formalmente, lo mismo que la blancura pertenece a la esencia de lo blanco en cuanto es blanco. Sin embargo, este sentido, aun cuando parezca bastante vulgar, no es suficiente para explicar el punto de que tratamos. En efecto, investigamos principalmente si esos dos modos, concretamente, ser producido de modo sucesivo o en un instante, son accidentales para las pasiones o acciones a las que convienen, o si son hasta tal punto intrínsecos que causen o indiquen en ellas una diversidad esencial, no sólo en el referido sentido formal o compuesto (pues esto apenas tiene ninguna importancia), sino absolutamente entre las pasiones mismas consideradas en sí.

9. En este sentido, por tanto, tengo que valerme de una distinción. En efecto, siempre que una pasión se produce de modo sucesivo, es necesario que se dé en su término cierta amplitud, ya sea de intensidad o de extensión, por razón de la cual pueda tener cabida dicha sucesión. A veces, pues, dicha sucesión puede ser absolutamente intrínseca a la mutación o pasión, por la virtud o repugnancia que sus partes tienen por la naturaleza de su término; otras veces, en cambio, la sucesión no es tan intrínseca por virtud del término, sino que nace de parte del agente, que no puede superar al mismo tiempo a su contrario, o no tiene poder para transmitir esa acción igualmente a lo distante y a lo próximo.

10. *Resolución de una duda.*—Afirmo, por tanto, que una pasión no es diversa en especie precisamente por el hecho de que sea sucesiva o instantánea; en efecto, si esas condiciones o esos dos modos no se originan en la naturaleza intrínseca del

cie differre, sicut album, ut album, differt specie a nigro; ad eumdem enim modum, successivum, ut successivum, potest dici specie differre ab instantaneo. Unde si supponatur nomen aliquod significare passionem successivam quatenus talis est, ut, verbi gratia, nomen *motus,* nomen autem *mutatio* significare passionem instantaneam, quatenus talis est, sic dici poterunt in praedicto sensu motus et mutatio specie differre, et in eodem saltem erit verum successionem esse de ratione motus formaliter sumpti, sicut albedo est de essentia albi ut album est. Verumtamen hic sensus, licet satis vulgaris videatur, non sufficit ad rem de qua agimus explicandam. Nam potissime inquirimus an illi duo modi, scilicet, successive fieri vel in instanti, accidentales sint passionibus vel actionibus quibus conveniunt, an vero sint ita intrinseci, ut causent vel indicent in eis essentialem diversitatem, non tantum in praedicto sensu formali aut composito (id enim nullius fere momenti est), sed simpliciter inter ipsasmet passiones secundum se.

9. In hoc ergo sensu distinctione mihi utendum videtur. Quandocumque enim passio aliqua successive fit, necessaria est in termino eius aliqua latitudo, sive intensionis sive extensionis, ratione cuius habere possit locum talis successio. Interdum igitur potest huiusmodi successio esse omnino intrinseca mutationi vel passioni, ex vi et repugnantia quam partes eius habent ex natura sui termini; aliquando vero non est successio ita intrinseca ex vi termini, sed ex parte agentis provenit, quia non potest simul vincere suum contrarium, vel non valet aeque transfundere actionem illam in distans et proximum.

10. *Dubii resolutio.*— Dico ergo passionem non esse diversam in specie ex hoc praecise quod successiva sit vel instantanea; nam si hae conditiones seu duo modi non proveniant ex intrinseca natura termini per se considerata, accidentalia sunt, et ideo

término considerada *per se*, son accidentales, y por lo mismo no cambian esencialmente la pasión o mutación; en cambio, si se originan *per se* de la naturaleza intrínseca del término mismo, entonces ciertamente las pasiones serán esencialmente diversas, no tanto por la sucesión o la falta de ella, cuanto por la diversidad de los términos. Se explican todas estas cosas con ejemplos, pues la iluminación o el calentamiento intensivo pueden producirse sucesivamente y en un instante, tal como supongo, y en la iluminación es la cosa manifiesta, incluso por experiencia; y se da una razón parecida sobre el calentamiento, pues aun cuando por la resistencia del contrario se produzca con frecuencia de modo sucesivo, sin embargo, si acontece que se da en un paciente que no ofrece resistencia, se producirá todo a un mismo tiempo, ya que por parte de la cualidad misma no hay repugnancia en que se produzca simultáneamente, de la misma manera que no repugna que existan simultáneamente; ahora bien, el agente opera simultáneamente todo lo que puede, cuando no hay resistencia. Con esto se ve, pues, que para dicho término es extrínseco y accidental el producirse de modo sucesivo; luego también es accidental para la misma mutación o pasión producirse de ese modo. Y en este punto son probativas las razones de la última opinión. Y lo mismo ocurre en la sucesión que suele producirse en orden a la extensión del sujeto en la alteración o crecimiento; en efecto, por parte de los términos no habría repugnancia en que toda esa cualidad o forma se introdujese a un mismo tiempo en todas las partes del sujeto o de la materia, ya que permanece simultáneamente en todas, y la sucesión se debe solamente a defecto de la virtud del agente o de aplicación del paciente. Más todavía, no repugna que una misma acción o pasión numérica, que ha comenzado de modo sucesivo, persevere y dure toda de modo simultáneo; a la manera como el sol ilumina sucesivamente este aire, ya sea intensivamente, pues cuanto más se aproxima a una misma parte, tanto más intensamente la ilumina; ya sea extensivamente, pues cuanto más asciende, tanto más partes alcanza para iluminar; y, sin embargo, con aquella misma acción con que produjo sucesivamente seis grados de luz, los conserva simultáneamente durante algún tiempo o instante. Por tanto, de la misma manera que esa sucesión es accidental para la luz misma, lo es también

non variant essentialiter passionem vel mutationem; si vero proveniant per se ex intrinseca natura ipsius termini, tunc quidem passiones erunt essentialiter diversae, non tam ob successionem vel carentiam eius, quam ob diversitatem terminorum. Exemplis haec omnia declarantur, nam illuminatio vel calefactio intensiva potest fieri successive et in instanti, ut suppono, et in illuminatione est res manifesta, etiam experientia; est autem similis ratio de calefactione, nam licet ob resistentiam contrarii frequentius fiat successive, tamen si contingat fieri in passo non resistente, simul fiet tota, quia ex parte ipsius qualitatis non repugnat fieri simul, sicut non repugnat esse simul; agens autem simul agit quantum potest, quando non est resistentia. Hinc ergo constat, huiusmodi termino extrinsecum et accidentarium esse quod successive fiat; igitur etiam ipsi mutationi vel passioni accidentarium est ita fieri. Et quoad hanc partem recte convincunt rationes posterioris sententiae. Idemque est in successione, quae secundum extensionem subiecti esse solet in alteratione vel aggeneratione; nam ex parte terminorum non repugnaret totam illam qualitatem vel formam simul introduci in omnes partes subiecti vel materiae, quia simul in omnibus manet, et successio solum provenit ex defectu virtutis agentis vel applicationis passi. Quin etiam non repugnat ut eadem numero actio vel passio quae successive inchoata est, tota simul perseveret et duret. Ut sol successive illuminat hunc aerem, vel intensive, quia quo propinquius accedit eamdem partem, eo intensius illam illuminat, vel extensive, quia quo plus ascendit, eo ad ulteriores partes illuminandas attingit; et nihilominus eadem actione qua successive produxit sex gradus luminis, illos simul conservat aliquo tempore vel instanti. Sicut ergo illa successio accidentaria est ipsi lumini, ita etiam illu-

para la iluminación; luego es de una misma especie, ya se produzca simultánea o sucesivamente. Y, por la misma razón, el fuego en cuanto puede tener sucesión en el orden de la extensión.

11. En cambio, cuando la inducción de la forma es instantánea e indivisible por la intrínseca naturaleza y necesidad de esa forma, entonces dicha pasión será en ese aspecto esencialmente diversa de la pasión sucesiva. De la misma manera que la generación sustancial es, por la razón intrínseca de su término, indivisible en cuanto a la intensidad, por lo cual exige ser producida (si se produce en un sujeto determinado) toda a un mismo tiempo y en un instante intrínseco, y por ello difiere esencialmente de toda acción o mutación que tiene o puede tener sucesión en cuanto a la intensidad. Y lo mismo ocurrirá con cualquier mutación en cuanto a la cualidad, si es asimismo indivisible en cuanto a la intensidad. Y la razón de esta diversidad no se origina precisamente por la carencia de sucesión; sino por el hecho de que la forma, que por su naturaleza es indivisible intensivamente, es de diversa especie que la forma intensificable por su naturaleza, por lo que las adquisiciones de esas formas son también específicamente diversas por su natuleza.

12. De igual modo hay que filosofar si se da alguna pasión o mutación que por la intrínseca naturaleza del término requiera necesariamente la sucesión, pues ésta será esencialmente diversa, tanto de la mutación necesariamente indivisible por razón del término, cuanto de la que es indiferente para la sucesión y su carencia, en cuanto depende del término, ya que aun cuando la sucesión sola no indique diversidad esencial, sin embargo, su necesidad intrínseca la señala suficientemente. Pero, entre las mutaciones puras que tiendan a la cantidad o a la sustancia, no encuentro ninguna que posea necesariamente esta sucesión intrínseca. Y lo mismo ocurre con la adquisición propia de la cantidad, ya que siempre acompaña a alguna alteración y crecimiento. Solamente en la mutación local de los cuerpos parece que interviene este género de pasión sucesiva, ya que el término de ese movimiento tiene tal extensión y amplitud, que encierra por lo menos repug-

minationi; est ergo eiusdem speciei, sive fiat simul, sive successive. Et eadem ratione ignis, quatenus habere potest successionem secundum extensionem.

11. At vero quando inductio formae est instantanea et indivisibilis ex intrinseca natura et necessitate talis formae, tunc talis passio secundum eam rationem essentialiter diversa erit a passione successiva. Ut generatio substantialis ex intrinseca ratione sui termini est indivisibilis quoad intensionem, et ideo postulat fieri (si in determinato subiecto fiat) tota simul et in instanti intrinseco, et ideo essentialiter differt ab omni[1] actione vel mutatione, quae vel habet vel habere potest successionem secundum intensionem. Idemque erit de quacumque mutatione ad qualitatem, si etiam sit indivisibilis secundum intensionem. Ratio autem huius diversitatis non oritur ex praecisa carentia successionis, sed ex eo quod forma, natura sua indivisibilis intensive, diversa est specie a forma intensibili natura sua, et ideo acquisitiones talium formarum etiam sunt natura sua specie diversae.

12. Pari modo philosophandum est, si datur aliqua passio vel mutatio quae ex intrinseca natura termini necessario postulet successionem, nam illa erit essentialiter diversa, tam a mutatione necessario indivisibili ex vi termini, quam ab illa quae indifferens est ad successionem et carentiam eius, quantum est ex parte termini, quia licet sola successio non indicet diversitatem essentialem, tamen intrinseca necessitas eius satis illam significat. Non invenio autem inter puras mutationes, ad qualitatem vel substantiam tendentes, aliquam quae huiusmodi intrinsecam successionem necessario habeat. Idem est de acquisitione quantitatis propria, nam semper comitatur aliquam alterationem et aggenerationem. Solum in locali corporum mutatione videtur huiusmodi genus successivae passionis intervenire, quia terminus

[1] Falta este *omni* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

nancia natural para ser adquirida o transcurrir en un momento. A pesar de que si se considera con atención la repugnancia que interviene allí, no se da sólo de parte del término, sino también de parte del móvil mismo, el cual ni considerado en su totalidad ni en cuanto a alguna de sus partes puede ocupar al mismo tiempo un lugar próximo y uno distante; por esto, en las sustancias espirituales desaparece de alguna manera esa repugnancia, como estudiaremos en la Disputación LI. Ahora bien, de cualquier parte que surja esa sucesión tan intrínseca, indica suficientemente la diversidad esencial entre ese género de mutación o de pasión y todas las otras que se producen o pueden producirse en un instante.

illius motus talem habet extensionem et latitudinem, ut repugnantiam saltem naturalem involvat quod in momento acquiratur aut pertranseatur. Quamquam si attente consideretur illa repugnantia quae ibi intervenit, non est tantum ex parte termini, sed etiam ex parte ipsius mobilis, quod neque secundum se totum neque secundum aliquam sui partem potest simul locum proximum et distantem occupare; unde in substantiis spiritualibus cessat aliquo modo ea repugnantia, ut disp. LI attingemus. Quacumque autem ex parte illa tam intrinseca successio oriatur, satis indicat essentialem diversitatem inter illud genus mutationis seu passionis, et omnes alias quae in instanti fiunt aut fieri possunt.

DISPUTACION L

SOBRE EL PREDICAMENTO CUANDO, Y, EN GENERAL, SOBRE LAS DURACIONES DE LAS COSAS

RESUMEN

La presente Disputación viene encabezada, como acostumbra Suárez, por un prólogo en el que pretende dar una idea del cometido y división de la misma, cosa que hace muy por encima en el caso presente. El desarrollo de la Disputación es inverso al de su enunciado: trata primero de las duraciones de las cosas, y, finalmente, del "cuando". La división que propondríamos nosotros del tratado sería la siguiente:

I: Esencia de la duración (Sección 1 y 2).
II: Clases de duración:
- *la eternidad (Sec. 3 y 4).*
- *el evo (Sec. 5 y 6).*
- *la duración de realidades permanentes (Sec. 7).*
- *el tiempo (Sec. 8-11).*

III: Duraciones que pertenecen al predicamento "cuando" (Sec. 12).

SECCIÓN I

Pertenece a la parte I y se refiere a la duración en general. Acerca de ella se pregunta si se identifica o no con el ser de la cosa que dura (1). Enumera dos opiniones: una que afirma que duración y existencia son realmente distintas en las realidades creadas (2-3); la otra que afirma que se distinguen sólo ex natura rei *(4). Resuelve la cuestión exponiendo con alguna amplitud su opinión—duración y existencia se distinguen sólo conceptualmente—y rechazando las razones de las dos opiniones anteriores (5-10).*

SECCIÓN II

Dentro del mismo tema de la parte I, se ocupa ahora Suárez de la razón formal de la duración, en virtud de la cual se distingue ésta conceptualmente de la existencia, como antes se afirmó (1). Hay también aquí opiniones diversas: La primera, de Ockam y Gabriel Biel, afirma que la duración dice existencia connotando sucesión, con la cual coexiste o puede coexistir la cosa que dura (2-3). La segunda dice que no se identifican duración y existencia, ya que aquélla dice

nancia natural para ser adquirida o transcurrir en un momento. A pesar de que si se considera con atención la repugnancia que interviene allí, no se da sólo de parte del término, sino también de parte del móvil mismo, el cual ni considerado en su totalidad ni en cuanto a alguna de sus partes puede ocupar al mismo tiempo un lugar próximo y uno distante; por esto, en las sustancias espirituales desaparece de alguna manera esa repugnancia, como estudiaremos en la Disputación LI. Ahora bien, de cualquier parte que surja esa sucesión tan intrínseca, indica suficientemente la diversidad esencial entre ese género de mutación o de pasión y todas las otras que se producen o pueden producirse en un instante.

illius motus talem habet extensionem et latitudinem, ut repugnantiam saltem naturalem involvat quod in momento acquiratur aut pertranseatur. Quamquam si attente consideretur illa repugnantia quae ibi intervenit, non est tantum ex parte termini, sed etiam ex parte ipsius mobilis, quod neque secundum se totum neque secundum aliquam sui partem potest simul locum proximum et distantem occupare; unde in substantiis spiritualibus cessat aliquo modo ea repugnantia, ut disp. LI attingemus. Quacumque autem ex parte illa tam intrinseca successio oriatur, satis indicat essentialem diversitatem inter illud genus mutationis seu passionis, et omnes alias quae in instanti fiunt aut fieri possunt.

DISPUTACION L

SOBRE EL PREDICAMENTO CUANDO, Y, EN GENERAL, SOBRE LAS DURACIONES DE LAS COSAS

RESUMEN

La presente Disputación viene encabezada, como acostumbra Suárez, por un prólogo en el que pretende dar una idea del cometido y división de la misma, cosa que hace muy por encima en el caso presente. El desarrollo de la Disputación es inverso al de su enunciado: trata primero de las duraciones de las cosas, y, finalmente, del "cuando". La división que propondríamos nosotros del tratado sería la siguiente:

I: Esencia de la duración (Sección 1 y 2).
II: Clases de duración:
- *la eternidad (Sec. 3 y 4).*
- *el evo (Sec. 5 y 6).*
- *la duración de realidades permanentes (Sec. 7).*
- *el tiempo (Sec. 8-11).*

III: Duraciones que pertenecen al predicamento "cuando" (Sec. 12).

SECCIÓN I

Pertenece a la parte I y se refiere a la duración en general. Acerca de ella se pregunta si se identifica o no con el ser de la cosa que dura (1). Enumera dos opiniones: una que afirma que duración y existencia son realmente distintas en las realidades creadas (2-3); la otra que afirma que se distinguen sólo ex natura rei *(4). Resuelve la cuestión exponiendo con alguna amplitud su opinión—duración y existencia se distinguen sólo conceptualmente—y rechazando las razones de las dos opiniones anteriores (5-10).*

SECCIÓN II

Dentro del mismo tema de la parte I, se ocupa ahora Suárez de la razón formal de la duración, en virtud de la cual se distingue ésta conceptualmente de la existencia, como antes se afirmó (1). Hay también aquí opiniones diversas: La primera, de Ockam y Gabriel Biel, afirma que la duración dice existencia connotando sucesión, con la cual coexiste o puede coexistir la cosa que dura (2-3). La segunda dice que no se identifican duración y existencia, ya que aquélla dice

una negación sobreañadida al ser mismo de la cosa (4-7). La tercera, de Capréolo y algunos tomistas, afirma que la duración se distingue porque añade la relación de medida (8-9). Resuelve Suárez la cuestión inclinándose por las dos primeras, pues la duración en sentido propio dice permanencia positiva en el ser y se distingue de la existencia sólo por la razón (10-11). Termina la sección con diversas consideraciones acerca de lo mismo y respondiendo a las razones en favor de la opinión tercera (12-20).

SECCIÓN III

Entramos con esta sección en la parte II, que se ocupa de las diversas clases de duración. Se trata aquí de la eternidad, como primer miembro de la división tradicional de la duración en creada e increada (1). Se prueba primero la existencia de la eternidad (2-3), y su diferencia con respecto a las demás duraciones: que es permanente (4), que carece de principio y de fin (5), que no tiene sucesión (6-10). Sale al paso de una objeción afirmando que la eternidad excluye el pretérito y futuro en sí, pero no en cuanto a nosotros (11-12).

SECCIÓN IV

Se pregunta esta sección si la eternidad se identifica con el ser divino o se distingue conceptualmente de él (1). También aquí se ofrecen dos opiniones previas: La primera, del Ferrariense y tomistas recientes, mantiene que la eternidad consiste en una relación de medida (2); la rechaza Suárez por basarse en un fundamento falso, pues no puede ser medida ni intrínseca, ni extrínseca (3), ni activa (4), ni pasiva (5), ni infinita (6-8). La segunda opinión, de Escoto, afirma que la eternidad consiste en una negación, que es un ente de razón (9), y que afecta a la cesación o comienzo actual (10); opinión que completa Cayetano añadiendo que la eternidad consiste en la razón de uniformidad (11). Al dar Suárez su opinión, se inclina al parecer de Cayetano en cuanto la eternidad es aprehensión de uniformidad, pero aprehensión objetiva, no formal (12), lo cual se explica bien con la negación anteriormente expuesta (13). Termina la sección distinguiendo la eternidad de la inmutabilidad (14-15).

SECCIÓN V

Se empieza a tratar de la duración creada; y en primer lugar, su división en permanente y sucesiva (1). La definición de evo es: duración permanente de las cosas incorruptibles (2). Como el término "permanente" es lo más discutido de la definición, insiste Suárez en probar su verdad, empezando por aducir la opinión opuesta, de S. Buenaventura, para quien repugna el concepto de duración creada y totalmente permanente (3-7). La opinión verdadera defiende que se da esa permanencia; pertenece a Sto. Tomás, Cayetano y otros (8). Antes de probar por su parte esta opinión afirmativa, anticipa Suárez una serie de distinciones, necesarias para el buen sentido de las pruebas (9-12). Las pruebas se resumen en cinco afirmaciones: primera, no puede haber sucesión positiva y real en una cosa si no la hay en el ser de la cosa (13); segunda, alguna duración incluso creada, carece de toda sucesión (14); tercera, la duración de las cosas incorruptibles en cuanto a su ser—el evo—carece de toda sucesión y variación intrínseca y es permanente (15-17); cuarta, en la conservación del ángel y en su duración no hay ninguna sucesión (18-25); quinta, no hay ninguna duración creada de tal modo permanente en sí, que respecto de la privación o negación opuesta no sea capaz de una sucesión cuasi privativa (26). Responde a continuación a las pruebas de la primera opinión (27-30) y a las dificultades que se oponían a la opinión segunda (31-32), así como a algunos testimonios de los Padres, de interpretación dudosa (33-36).

SECCIÓN VI

Ha tratado hasta ahora del género próximo del evo; ahora va a tratar de su diferencia específica (1). Para algunos ésta sería el comportarse como medida del ser de las cosas incorruptibles (2-3); pero esto no se puede admitir, ya que la duración no queda constituida por la razón de medida (4-8). Por tanto, para resolver la cuestión hay que afirmar que el evo dice una duración permanente, inmutable y necesaria por naturaleza (9-10); por lo cual el evo se multiplicará en las realidades eviternas de acuerdo con su número (11-13). Cierra la sección tratando brevemente de la duración de la visión beatífica (14-16).

SECCIÓN VII

Trata de la duración de las cosas permanentes y corruptibles por naturaleza, saliendo al paso de la opinión de Santo Tomás, que afirma que no se da ahí más duración que el tiempo (1). Para Suárez estas realidades tienen su propia duración (2), la cual es permanente (3), ya que el ser de estas realidades no consiste en un flujo (4); pero es al mismo tiempo defectible (5), y no es una medida real de la duración en cuanto a su permanencia (6), ni es una respecto de todas las cosas corruptibles (7). La sección termina con una digresión acerca de los instantes angélicos (8-10).

SECCIÓN VIII

Empieza en esta sección a tratar Suárez del tiempo, duración que tiene sucesión continua (1). Antes de comenzar su estudio, expone el plan, que comprende dos partes: 1.° El tiempo según su esencia real, que es el tema de las secciones 8 y 9; 2.° El tiempo en cuanto se considera como razón de medida (Secciones 10 y 11). Va, pues, a ocuparse ahora de la esencia real del tiempo (2). Muestra en primer lugar la existencia del tiempo (3), que se halla sólo en el movimiento sucesivo continuo (4-5), multiplicándose de acuerdo con el modo y multitud de los movimientos (6). Se divide en corpóreo y espiritual (7), división aplicable al alma en estado de unión y en estado de separación (8).

SECCIÓN IX

Entra en el tema de la esencia del tiempo, y afirma que tiempo y movimiento se distinguen por la sola razón (1). A esto se puede objetar que en un mismo movimiento puede haber un tiempo mayor o menor y al revés (2-3); se responde en primer lugar que una cosa es que el movimiento sea más o menos duración real, y otra que dure más o menos (4-5); en segundo término se responde que el movimiento lento y el rápido tienen un modo distinto ex natura rei *(6-9). La segunda dificultad es que Dios puede reproducir el mismo movimiento, pero no el mismo tiempo (10); a lo cual se suele responder, insuficientemente, que no puede reproducir ni el msimo movimiento (11-13); por lo cual, la respuesta es que puede producir un mismo tiempo numérico (14-18). Se objeta en tercer lugar que ese*

modo de duración es imposible por no tener las partes ser real, puesto que son pretéritas o futuras (19); a ello se responde primeramente que esa misma dificultad se da también en el movimiento sucesivo (20-21). Por lo demás, la opinión del autor es que el tiempo no consta de indivisibles con mayor motivo que el movimiento o la extensión, sino que constituyen un flujo continuo (22-26).

SECCIÓN X

La razón de medida puede ir unida a la duración; se estudia, por tanto, aquí la medida de la duración en cuanto puede ésta medirse de modo cuantitativo (1). Enuncia Suárez cuatro afirmaciones: 1.ª La duración temporal es de suyo mensurable (2); 2.ª El tiempo no es medida del movimiento, del cual es duración (3-4); 3.ª La duración sucesiva no es connatural a la medida permanente (5-7); 4.ª Por su propia naturaleza no hay ningún movimiento que sea medida de los demás, pero el que reúne más aptitud es el movimiento del cielo (8-10). Resuelve, pues, la cuestión afirmando que hay un tiempo único que tiene razón de medida de los demás, y está en el movimiento del cielo (11), y los demás movimientos son a su vez medidos por éste (12).

SECCIÓN XI

La presente sección continúa el tema de la anterior, y pormenoriza las cosas que este tiempo mide: todos los movimientos físicos y corporales (1), y en ellos, su pausa y duración, su velocidad y su uniformidad (2), y mide todo esto porque es para nosotros el movimiento más conocido (3-4). Se trata a continuación de la medida de los movimientos celestes (5) y de los espirituales (6-7); de la medición con el tiempo, de la duración discreta (8-10) y de las sustancias corruptibles (11). Finalmente, estudia si las realidades incorruptibles se miden con este tiempo (12), inclinándose Suárez por la respuesta negativa (13-17).

SECCIÓN XII

Es la última parte de las tres que señalamos a la disputación y versa sobre el predicamento "cuando". En la presente sección se define el "cuando" (1) y se proponen varias opiniones sobre su naturaleza: para unos es una relación de la cosa temporal al tiempo, o al revés (2); para otros es una razón formal absoluta e intrínseca que radica en las cosas temporales mismas (3); otros opinan que es una denominación extrínseca que se impone a las cosas por razón de un tiempo extrínseco que mide (4-7); finalmente, la cuarta opinión y más verosímil es que el ser de este predicamento queda constituido por la duración intrínseca de cada cosa (8-9). Contra esta opinión se pueden oponer tres objeciones principales (10-12), que va contestando Suárez con pormenor (13-16), antes de pasar a la segunda parte del enunciado—duraciones que se colocan en este predicamento—, sobre el cual recoge también tres opiniones: 1.ª Sólo la duración temporal (17-18); 2.ª La duración temporal, pero en cuanto es duración intrínseca del movimiento (19-20); 3.ª Las duraciones permanentes creadas (21). Para el autor, la solución de la tercera objeción que se propuso y la opinión verdadera es que todas las duraciones creadas dicen relación al predicamento "cuando" (22-23). Termina la sección y la disputación estudiando brevemente la duración divisible y la indivisible (24) y los géneros, especies y propiedades de este predicamento "cuando" (25).

DISPUTACION L

SOBRE EL PREDICAMENTO CUANDO, Y, EN GENERAL, SOBRE LAS DURACIONES DE LAS COSAS

En todas partes en que trata Aristóteles de los géneros de los accidentes no dice apenas nada de este género, sino que se limita a interpretar que la significación de la palabra *cuando* es lo mismo que "*estar en el tiempo*", o que el tiempo mismo, tiempo acerca del cual trató él mismo *ex professo* en el lib. IV de la *Física.* Pero como todas estas cosas las consideramos ahora en un plano más elevado y abstracto, esta disputación ha de tomar su comienzo también de un principio más universal. En efecto, se ha de tratar en ella de las duraciones de todas las cosas, pues éste es un predicado que se atribuye a todas las cosas, y hay que ver si es sustancial o accidental, y si constituye un género especial respecto de algunas cosas, y con ello se verá qué es lo que se significa con el nombre *cuando,* y de qué modo es un género especial.

SECCION PRIMERA

¿ES LA DURACIÓN ALGO REALMENTE DISTINTO DEL SER DE LA COSA DURANTE?

1. Que la duración sea algo que se da en la realidad es cosa evidente por sí misma, y por ello no nos detendremos en probarlo, pues se hará manifiesto también por lo que hemos de decir. Además, suponemos que la duración no se atribu-

DISPUTATIO L

DE PRAEDICAMENTO QUANDO, ET IN UNIVERSUM DE DURATIONIBUS RERUM

Ubicumque de generibus accidentium Aristoteles disputat nihil fere dicit de hoc genere, sed tantum significationem vocis interpretatur, *quando* idem esse ac in tempore seu tempus ipsum, de quo tempore ex professo ipse disputavit in IV Phys. Quia vero sub altiori et abstractiori haec omnia in praesenti consideramus, ab universaliori etiam principio sumenda est haec disputatio. Tractandum enim est in ea de durationibus rerum omnium, nam hoc est praedicatum quod rebus singulis attribuitur, et videndum est an substantiale sit vel accidentale, et an respectu aliquarum rerum speciale genus constituat, atque ita constabit quid nomine *quando* significetur, et quomodo speciale genus sit.

SECTIO PRIMA

UTRUM DURATIO IN RE DISTINGUATUR AB ESSE REI DURANTIS

1. Quod duratio aliquid in rebus sit, per se notum est, ideoque in eo probando non immorabimur, nam ex dicendis etiam manifestum fiet. Deinde supponimus durationem non attribui vere ac proprie nisi rebus

ye verdadera y propiamente más que a las cosas existentes. Se dice, en efecto, que dura una cosa que persevera en su existencia; por lo cual se entiende que duración es lo mismo que permanencia en el ser; y así se dice que Dios dura perpetuamente, porque existe siempre, y en cambio, que las criaturas no duran siempre, sino que se dice que duran cuando existen; en cambio, las cosas imaginadas, o los entes de razón, en sentido verdadero y propio no se dice que duran, ya que no existen; pero de la misma manera que se imaginan o se aprehenden como si existiesen verdaderamente, se conciben también como si duraran, y esto mismo les conviene o se les atribuye en cuanto dura y existe el acto mental con que se imaginan o al que se ofrecen como objetos. Por tanto, en general, *durar* se atribuye sólo a la cosa existente actualmente, y en cuanto es existente. Con lo cual puede también verse que la duración es algo perteneciente a la cosa, puesto que conviene únicamente a las cosas existentes y a cada una en la medida de su existencia. De aquí, pues, nace la dificultad de en qué relación está la duración con la existencia, concretamente, si es algo distinto de la cosa misma o se identifica totalmente con ella.

Se expone y refuta la opinión primera

2. En este punto la primera opinión puede ser que la duración y la existencia son realmente distintas en las realidades creadas, pues de éstas tratamos principalmente. Esta opinión no la encuentro expresamente en ningún autor, aun cuando S. Buenaventura y otros que referiremos después la insinúan al tratar de la duración de los ángeles. Y puede probarse esta opinión, especialmente siguiendo la sentencia que afirma que en las realidades creadas la existencia se distingue realmente de la esencia; en efecto, si la existencia se distingue realmente de la esencia, consiguientemente también la duración; se prueba esta consecuencia, pues de la misma manera que existir está fuera de la esencia de la criatura, también lo está durar. Igualmente, porque durar no conviene a la realidad existente en cuanto es existente, como decíamos antes; luego si la existencia es una realidad distinta de la esencia, mucho más lo será la duración. Por ello, Santo Tomás, I, q. 10, a. 2, dice que

existentibus. Dicitur enim durare res quae in sua existentia perseverat; unde duratio idem esse censetur quod permanentia in esse; sicque dicitur Deus perpetuo durare, quia semper existit, creaturae vero non semper, sed tunc durare dicuntur quando existunt; res autem fictae aut entia rationis vere ac proprie non dicuntur durare, quia non existunt; sed eo modo quo finguntur vel apprehenduntur ac si vere existerent, concipiuntur etiam ac si durarent, et hoc ipsum convenit vel attribuitur eis quatenus durat et existit actus mentis quo finguntur vel cui obiiciuntur. Igitur in universum, *durare* solum tribuitur rei actu existenti et prout existens est. Ex quo etiam constare potest durationem aliquid rei esse, quandoquidem solum convenit rebus existentibus, et unicuique pro mensura existentiae. Hinc ergo nascitur difficultas quomodo duratio ad existentiam comparetur, an, scilicet, sit aliquid distinctum ab ipsa re, aut prorsus idem sit.

Tractatur et refellitur prior sententia

2. In qua re primus dicendi modus esse potest durationem et existentiam esse realiter distinctas in rebus creatis; de his enim praecipue agimus. Hunc non invenio expresse apud aliquem auctorem, quamvis Bonaventura et alii, quos infra referemus, tractantes de duratione angelorum, illum significent. Potest autem suaderi haec sententia, praesertim iuxta opinionem asserentem in rebus creatis distingui realiter existentiam ab essentia; nam si existentia distinguitur realiter ab essentia, ergo etiam duratio; probatur haec consequentia, nam sicut existere est extra essentiam creaturae, ita et durare. Item, quia durare non convenit rei existenti, ut existens est, ut supra dicebamus; ergo si existentia est res distincta ab essentia, multo magis duratio. Unde D. Thom., I, q, 10, a. 2, ait in omni re creata distingui dura-

en toda realidad creada la cosa se distingue de la duración, ya que en todas ellas se distingue el ser de la esencia. Además, que la existencia y la duración sean también distintas entre sí, se prueba porque en la realidad misma una es separable de la otra, y recíprocamente, ésta de la primera; luego es señal de distinción real entre ellas, de acuerdo con los principios propuestos anteriormente acerca de las distinciones de las cosas. El antecedente se prueba porque en primer lugar la existencia parece que se separa de la duración en el primer instante de la producción de la cosa, ya que en él la cosa existe, pero no dura todavía. Y la duración parece que se separa de la existencia en la humanidad de Cristo, por ejemplo, en la cual no hay existencia creada, según dicha opinión; pero no parece que pueda negarse que haya en ella duración creada, ya que su duración no es eterna o infinita, sino temporal y finita. Y si el Verbo se desprendiese de esa humanidad, continuaría la misma duración, y ésta se mediría con la misma medida del tiempo; ahora bien, entonces tendría una duración creada; por consiguiente, también la tuvo antes.

3. Esta opinión no me resulta probable, primero ciertamente porque mostraremos después que la duración y la existencia no se distinguen en la realidad, y mucho menos realmente; en segundo lugar, porque esta multiplicación de entidades, que apenas pueden entenderse por sí, se ha de evitar cuando no se demuestra eficazmente. Además, porque su fundamento no solamente supone un principio falso, concretamente que la existencia se distinga realmente de la esencia creada, sobre el cual se trató antes; sino también porque de él colige falsamente que aun cuando la existencia se distinguiese de la esencia, la duración no se habría de distinguir de la existencia, y así los autores de dicha opinión no las distinguen. Y en cuanto a ese ejemplo de la humanidad de Cristo, más bien confirma que es verdadera la opinión que propusimos en otros pasajes, a saber, que aquella humanidad no carece de la propia existencia creada de la misma naturaleza creada, que no que la duración creada se encuentre sin existencia creada, cosa que no puede entenderse en realidad de modo alguno: pues que en dicha humanidad haya duración creada, parece que lo prueba con bastante eficacia el razonamiento

tionem a re, quia in omni illa distinguitur esse ab essentia. Rursus quod existentia et duratio inter se sint etiam distinctae, probatur, quia in re ipsa una est separabilis ab alia, et vicissim altera ab altera; ergo est signum distinctionis realis inter eas, iuxta principia supra tradita de distinctionibus rerum. Antecedens probatur, nam imprimis existentia videtur separari a duratione in primo instanti productionis rei, nam in eo res existit, nondum autem durat. Duratio autem videtur separari ab existentia in humanitate Christi, verbi gratia, in qua non est existentia creata, iuxta illam opinionem; non videtur autem posse negari quin sit in ea duratio creata, quia non est eius duratio aeterna aut infinita, sed temporalis et finita. Et si Verbum dimitteret illam humanitatem, eamdem durationem continuaret, et eadem temporis mensura metiretur; sed tunc haberet durationem creatam; ergo eamdem ante habuit.

3. Haec opinio mihi non est probabilis, primum quidem quia infra ostendemus durationem et existentiam non distingui in re, nedum realiter; deinde, quia haec multiplicatio entitatum quae vix possunt intelligi per sese, est fugienda, quando efficaciter non ostenditur. Item, quia fundamentum eius et supponit falsum principium, scilicet, quod existentia distinguatur realiter ab essentia creata, de quo supra dictum est; et ex illo male colligit quia, etiamsi existentia distingueretur ab essentia, non esset duratio ab existentia distinguenda, et ita auctores illius opinionis eas non distinguunt. Illud autem exemplum de humanitate Christi potius confirmat veram esse sententiam quam aliis locis tradidimus, scilicet, non carere illam humanitatem propria existentia creata ipsius creatae naturae, quam quod duratio creata inveniatur sine existentia creata, quod revera intelligi nullo modo potest; nam quod in illa humanitate sit creata duratio satis efficaciter probare videtur discursus factus.

expuesto. Pero los que defienden la opinión contraria podrían afirmar que del mismo modo que la humanidad de Cristo existe con existencia increada, así dura también con duración increada, y consiguientemente dura por la misma eternidad, y que, sin embargo, no dura eternamente, ya que la unión con tal eternidad no se produjo desde la eternidad, sino en el tiempo; no obstante, mientras perdura esa unión, la humanidad tiene una duración eterna. Esta evasiva tiene también la probabilidad que puede darse en esa opinión, pero no satisface, no solamente porque inmediatamente surge la duda acerca de la misma unión, que es creada y tiene duración temporal por parte de su comienzo y podría tener también fin de potencia absoluta; surge—digo—la duda de cuál sea la duración de la unión misma, y por qué no es creada y finita. Pero además, también porque la razón propuesta parece mostrar que aun cuando quedase disuelta la unión, permanecería en la humanidad la misma duración, en cuanto a su misma entidad natural. Por consiguiente, mantenemos con más facilidad y verdad que esa humanidad tiene duración creada, pero no sin existencia creada.

Se expone otra opinión

4. La segunda opinión es que la duración se distingue de la existencia *ex natura rei* como un modo real de ella, opinión que parecen suponer S. Buenaventura y otros que afirman que en la duración puede haber extensión y variación, aun cuando no la haya en la existencia misma; de la opinión de éstos trataremos después. Piensan lo mismo algunos tomistas, en la primera parte de Santo Tomás. El fundamento de esta opinión puede estar en que en la duración creada como tal se incluye necesariamente alguna sucesión; en cambio, en la existencia creada no se incluye necesariamente ninguna sucesión; por consiguiente, se distinguen al menos *ex natura rei*. La menor es cierta en las realidades permanentes y sobre todo en las incorruptibles. La mayor se prueba por su parte porque toda duración creada admite un más y un menos, y no en cuanto a la intensidad, como es evi-

Quamquam qui contrariam tuentur opinionem, dicere possent sicut humanitas Christi existit increata existentia, ita etiam durare increata duratione, et consequenter per ipsam aeternitatem, et nihilominus non aeterne durare, quia unio ad illam aeternitatem non fuit ex aeternitate, sed ex tempore; tamen quamdiu illa unio permanet, durationem aeternam habet illa humanitas. Quae evasio eam habet probabilitatem quae in ea sententia esse potest, non tamen satisfacit, tum quia statim occurrit interrogatio de ipsa unione, quae creata est et temporalem habet durationem ex parte initii, et posset etiam habere finem de potentia absoluta; occurrit (inquam) interrogatio quae sit duratio ipsius unionis, et quomodo non sit creata et finita. Tum etiam quia ratio facta videtur ostendere, etiamsi dissolveretur unio, eamdem durationem mansuram in humanitate quoad ipsam entitatem naturae. Itaque, et facilius et verius fatemur esse in illa humanitate durationem creatam, non tamen sine existentia creata.

Tractatur alia sententia

4. Secunda sententia est durationem distingui ab existentia ex natura rei ut realem modum eius, quam sententiam videntur supponere Bonaventura et alii, qui dicunt esse posse in duratione extensionem et variationem, etiamsi non sit in ipsa existentia; quorum sententiam infra tractabimus; idem sentiunt nonnulli thomistae [1], super primam partem D. Thomae. Fundamentum huius sententiae esse potest quia in duratione creata ut sic necessario includitur aliqua successio; in existentia autem creata nulla successio necessario includitur; ergo distinguuntur saltem ex natura rei. Minor certa est in rebus permanentibus, et praesertim in incorruptibilibus. Maior autem probatur, quia omnis duratio creata recipit magis et minus, et non secundum intensionem, ut per se

[1] Bannes, I p., q. 3, a. 4, dub. 1, ad 3.

dente por sí mismo; por tanto, en cuanto a la extensión; en este sentido, pues, un ángel duró más hoy que ayer. Ahora bien, como esta extensión no se da en una cantidad permanente, no puede producirse sin alguna sucesión. En segundo lugar porque también en el movimiento sucesivo se distinguen *ex natura rei* el tiempo, que es la duración del movimiento, del movimiento mismo; luego, en general, toda duración se distingue igualmente de la realidad que dura. La consecuencia vale, bien por paridad de razón, bien *a fortiori*, porque como el tiempo y el movimiento son sucesivos y se distinguen a pesar de todo *ex natura rei*, y como toda duración parece que incluye alguna sucesión, se distinguirá *ex natura rei* mucho más de cualquier realidad permanente. Se prueba el antecedente porque el movimiento puede ser más veloz y más lento, y el tiempo no puede serlo, como atestigua Aristóteles en el lib. IV de la *Física;* pues es más veloz el movimiento que en un tiempo igual se produce a lo largo de un espacio mayor. Por lo cual, una hora en el movimiento del cielo y en el movimiento de un reloj, es un mismo tiempo igual, aun cuando el movimiento no sea igual, ni lo sea su velocidad. En tercer lugar, pertenece a la razón de la duración creada alguna conservación; pero a la razón de la existencia creada no pertenece la conservación, sino que basta con la producción; por tanto, la duración y la existencia se distinguen al menos *ex natura rei*, ya que del mismo modo que la conservación añade a la producción una cierta permanencia, así también la duración añade a la existencia permanencia y continuidad; pero la permanencia y la continuidad se distingue de la cosa que permanece, al menos como un modo de ella. En cuarto lugar, porque la medida real se distingue *ex natura rei* de lo medido; ahora bien, la duración es la medida de la cosa que dura; por consiguiente, se distingue de ella *ex natura rei*.

Resolución de la cuestión

5. *La duración y la existencia se distinguen sólo conceptualmente.*—Hay que afirmar, sin embargo, que la duración y la existencia no se distinguen *ex natura rei*, sino sólo conceptualmente. Esta opinión la mantiene Ockam, *In II*, q. 10; y Gabriel, *In II*, dist. 2, q. 1, a. 1; y la misma indica Escoto en el mismo pasaje, q. 1;

notum est; ergo secundum extensionem; sic enim angelus magis duravit hodie quam heri. Haec autem extensio, cum non sit in quantitate permanente, non potest esse sine successione aliqua. Secundo, quia etiam in motu successivo distinguitur ex natura rei tempus, quod est duratio motus, ab ipso motu; ergo in universum omnis duratio distinguitur eodem modo a re durante. Consequentia tenet vel a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia cum tempus et motus sint successiva, et nihilominus inter se distinguantur ex natura rei, cumque omnis duratio videatur aliquam successionem includere, multo magis distinguetur ex natura rei a qualibet re permanente. Antecedens autem probatur, quia motus potest esse tardior et celerior, tempus autem minime, teste Aristotele in IV Phys.; nam celerior motus ille est qui in aequali tempore fit per maius spatium. Unde in motu caeli et in motu horologii unius horae aequale est tempus, licet non sit aequalis motus nec celeritas eius. Tertio, de ratione durationis creatae est aliqua conservatio; de ratione autem existentiae creatae non est conservatio, sed sufficit productio; ergo distinguuntur duratio et existentia, saltem ex natura rei; nam, sicut conservatio addit productioni permanentiam quamdam, ita et duratio addit existentiae permanentiam et continuationem; permanentia autem et continuatio distinguitur a re quae permanet, saltem ut modus eius. Quarto, quia mensura realis distinguitur ex natura rei a mensurato; sed duratio est mensura rei durantis; ergo ex natura rei distinguitur.

Resolutio quaestionis

5. *Duratio et existentia sola ratione distinguuntur.*— Dicendum vero est durationem et existentiam non distingui ex natura rei, sed tantum ratione. Hanc opinionem tenet Ocham, In II, q. 10; et Gabriel, In II, dist. 2, q. 1, a. 1; et eamdem significat Scotus ibidem, q. 1; et Capreolus, q. 2, a. 1,

y Capréolo, en la q. 2, a. 1, conclus. 5 y 6, a. 2, sobre todo en las soluciones de las dificultades contra la 2.ª p. de la 6.ª conclus., donde también la trata Soncinas, después de la conclusión 7.ª; todos estos autores hablan sobre todo de la duración permanente, pues del tiempo y el movimiento parecen opinar de otra manera, que veremos después; ahora, pues, entiendo la conclusión establecida sin restricción y de modo absoluto. Para explicarla advierto en primer lugar que se trata aquí de una duración real y verdadera; pues la duración imaginaria que concebimos nosotros aunque no existan las cosas, a manera de una cierta sucesión perpetua en la cual pueden existir las cosas y durar más o menos, esta duración—digo—no es nada real, y por lo mismo propiamente no se identifica con las cosas ni se distingue de ellas más que a la manera como se distingue el no ente del ente; más tarde diremos qué es esa sucesión imaginaria. Además, advierto que no se trata de la duración extrínseca de una cosa que puede relacionarse con otra como su medida, según veremos después. En este sentido, pues, es claro que la duración extrínseca puede ser o una cosa o un modo distinto *ex natura rei* de otra cosa, con la cual se compara; más todavía, para ser una medida apta *ex natura rei*, es necesaria esa distinción, que unas veces es real, otras puede ser modal según la naturaleza y relación de las cosas que se comparan como medida y mensurado, como se verá por el decurso de la disputación. Se trata, por consiguiente, de la duración intrínseca por la que se dice que propiamente dura una cosa, pues por la duración extrínseca no dura la cosa sino que se conoce su duración. Por ello, en toda realidad existente es necesaria esta duración intrínseca, ya que excluida toda duración extrínseca, cada cosa se dice verdadera y propiamente que dura, aun cuando permanezca ella sola en su ser; en este sentido, pues, duró Dios en su eternidad, aun cuando no hubiese nada más que El, y si hubiese creado un solo ángel o un cielo, duraría también con su duración creada. Luego durar no es una denominación extrínseca, sino que es intrínseca por la duración con que cada cosa existe intrínsecamente, y acerca de esta duración intrínseca se trata ahora.

6. Ahora bien, la primera parte, es decir, que la duración no es algo distinto *ex natura rei* de la cosa que dura, o de su existencia, que viene a ser lo mismo,

concl. 5 et 6; a. 2, praesertim in solutionibus argumentorum contra 2 p. sextae conclus., ubi etiam Soncinas post conclusionem septimam; qui auctores potissime loquuntur de duratione permanente, nam de tempore et motu aliter sentire videntur, quod postea videbimus; nunc enim sine restrictione et absolute intelligo conclusionem positam. Quam ut declarem, adverto imprimis hic esse sermonem de duratione reali et vera; nam duratio imaginaria, quae a nobis concipitur, etiamsi res non existant, per modum cuiusdam successionis perpetuae in qua possunt res existere et magis et minus durare, illa (inquam) duratio nihil reale est, et ita neque est proprie idem cum rebus, nec distinguitur ab illis, nisi tamquam non ens ab ente, de qua imaginaria successione, quid sit, inferius dicam. Deinde adverto non esse sermonem de duratione extrinseca unius rei, quae potest ad aliam comparari ut mensura eius, ut infra videbimus. Sic enim clarum est durationem extrinsecam esse posse aut rem aut modum ex natura rei distinctum ab alia re ad quam comparatur; immo, ut sit mensura apta ex natura rei, necessaria est talis distinctio, quae interdum realis est, interdum modalis esse potest iuxta naturam et habitudinem rerum quae comparantur ut mensura et mensuratum, ut ex discursu disputationis constabit. Est ergo sermo de duratione intrinseca, per quam res proprie durare dicitur; nam per extrinsecam durationem non durat res, sed dignoscitur duratio eius. Unde in omni re existente necessaria est haec intrinseca duratio, quia, seclusa omni extrinseca duratione, unaquaeque res vere ac proprie durare dicitur, etiamsi sola ipsa in suo esse permaneat: sic Deus ex sua aeternitate duravit, etiamsi nihil praeter ipsum esset, et si unum solum angelum vel caelum creasset, etiam duraret sua duratione creata. Igitur durare non est denominatio extrinseca, sed intrinseca a duratione qua unaquaeque res intrinsece existit, et de hac intrinseca duratione sermo est in praesenti.

6. Iam ergo prior pars, nimirum durationem non esse aliquid ex natura rei di-

se prueba con Ockam en el lugar citado, ya que si la duración es algo distinto, o es una sustancia o un accidente. Lo primero no puede afirmarse en general acerca de todas las cosas que duran, ya que también los accidentes duran; y si esto se afirma de modo especial de las sustancias, se concede ya en ellas lo que el argumento pretende, pues no habrá nadie que diga que una sustancia es la duración de otra sustancia distinta; por consiguiente, si la duración es una sustancia, no será otra más que la misma sustancia que dura. Lo segundo no puede afirmarse tampoco, porque la duración ni es una cantidad, ni una cualidad, ni una relación, y así en todos los demás predicamentos accidentales. Sin embargo, este razonamiento puede desvirtuarse de uno de estos dos modos; primero, diciendo que la duración es un modo de la existencia, y de la misma manera que la existencia no constituye un predicamento especial, así también la duración se reduce a cada uno de los predicamentos; pues la duración de la sustancia es un cierto modo sustancial, y lo mismo en las demás cosas. O bien puede decirse en segundo lugar, que la duración es un accidente y constituye un predicamento especial, concretamente, éste de que tratamos, el *cuando;* esta última respuesta es con toda seguridad probable, como veremos, ni por esa razón es necesaria una distinción *ex natura rei,* pues basta con una menor para la distinción de los predicamentos, como vimos antes.

7. Se prueba, por tanto, de otro modo, ya que en virtud de la sola existencia y sin ninguna otra cosa o modo distinto sobreañadido, la cosa dura; luego la duración no se distingue *ex natura rei* de la existencia. Se prueba el antecedente ya que una cosa existente o se concibe o se considera precisamente en ese primer instante en que intrínsecamente comienza a existir, o en cuanto permanece y persevera en el ser. Considerando del primer modo la cosa existente, el problema está en si en aquel instante se ha de decir que dura o que no; pues esto por más que parezca que se reduce a una cuestión de palabras, supongamos empero de momento como más probable que en ese instante no dura del mismo modo que existe, pues comienza a existir intrínsecamente y a durar extrínsecamente, cosa que expondremos más ampliamente después. En cambio, considerando el problema del segundo modo, admiten todos sin discusión que una cosa no puede permanecer

stinctum a re quae durat, seu ab existentia eius, quod perinde est, probatur ex Ocham, loco citato, quia si duratio est aliquid distinctum, vel est substantia, vel accidens. Primum dici non potest universe de omnibus rebus quae durant, cum etiam accidentia durent; quod si specialiter id dicatur de substantiis, iam in eis conceditur quod argumentum intendit; nemo enim dicet substantiam aliquam esse durationem alterius substantiae distinctae; ergo, si duratio est substantia, non erit alia praeter ipsammet substantiam quae durat. Secundum etiam dici non potest, quia duratio neque est quantitas, neque qualitas, neque relatio, et sic de caeteris praedicamentis accidentium. Verumtamen hic discursus eludi potest altero e duobus modis: primo, dicendo durationem esse modum existentiae, et sicut existentia non constituit speciale praedicamentum, ita et durationem reduci ad singula praedicamenta; nam duratio substantiae est quidam modus substantialis, et sic de caeteris rebus. Vel secundo dici potest durationem esse accidens et constituere speciale praedicamentum, hoc nimirum de quo agimus, scilicet, *quando;* quae posterior responsio probabilis quidem est, ut videbimus, neque ob eam rationem fit necessaria distinctio ex natura rei, nam minor sufficit ad distinctionem praedicamentorum, ut supra vidimus.

7. Probatur ergo aliter, quia ex vi solius existentiae absque ulla alia re vel modo distincto superaddito, res durat; ergo duratio non distinguitur ab existentia ex natura rei. Antecedens probatur, nam res existens aut concipitur aut consideratur praecise in illo primo instanti in quo intrinsece incipit existere, aut permanet et perseverat in esse. Priori modo considerando rem existentem, quaestio est an pro illo instanti dicenda sit durare, necne, quod licet ad modum loquendi spectare videatur, nunc autem supponamus ut probabilius non ita tunc durare sicut existere, nam intrinsece incipit existere, extrinsece autem durare, quod infra latius declarabimus. Posteriori autem modo considerando rem, omnes sine controversia ad-

en su ser sin durar; más todavía, que la duración no es otra cosa que la permanencia en el ser, puesto que durar no es más que permanecer en el ser. Por consiguiente, la cosa considerada de este modo tiene la duración en virtud de su mismo ser permanente; ahora bien, la permanencia del ser mismo no es una realidad o un modo real sobreañadido al ser mismo; por consiguiente, tampoco la duración. La menor aparece manifiesta por sí, ya que para que el ser mismo permanezca (me refiero al caso de las realidades permanentes) no es necesario que se le añada algo, ya que esto no sería una mera permanencia, sino un aumento; luego que una cosa permanezca no es sino que retenga la existencia misma; luego la permanencia no añade nada real a la existencia.

8. Y se confirma y explica por un caso semejante, pues dijimos antes con Santo Tomás que la acción y la conservación no se distinguen en la realidad, sino por la sola razón, ya que la conservación (hablando con propiedad) no es otra cosa que la misma acción perseverando en su ser; por consiguiente, en igual proporción en la existencia misma su permanencia no se distingue realmente de ella, si la existencia misma es verdaderamente permanente. Finalmente arguyo que la existencia es inseparable en la realidad de la duración, y al contrario, la duración es inseparable de la existencia, y en cada cosa una y otra es igualmente variable e invariable; luego no se distinguen en la realidad. La consecuencia es conocida por lo que se dijo antes acerca de las distinciones en general. La mayor por su parte es clara, ya que es imposible que una cosa dure a no ser mientras existe, como se mostró antes; y al contrario, también mientras permanece existiendo dura necesariamente; pero que en el primer instante se diga que existe y que no dura propiamente, no indica una distinción mayor que la de razón, como se ve claro por el ejemplo aducido de la producción y de la conservación, y se dirá más ampliamente después. Finalmente, no hay cosa alguna que tenga mayor capacidad para existir sin existencia propia que para durar sin duración propia; luego estas dos cosas son inseparables mutuamente. La menor se prueba igualmente, ya que si la existencia es enteramente necesaria, también lo es la duración; si aquélla es incorruptible o corruptible, ésta lo es de modo semejante; si una permanece,

mittunt non posse rem permanere in esse quin duret, immo et durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse, quia durare nihil aliud est quam in esse permanere. Ergo res hoc modo considerata habet quod duret ex vi ipsius esse permanentis; sed permanentia ipsius esse non est aliqua res vel modus realis superadditus ipsi esse; ergo nec duratio. Minor videtur per se manifesta, nam ut ipsum esse permaneat (loquor in rebus permanentibus), non est necesse ut ei aliquid addatur; haec enim non esset sola permanentia, sed augmentatio quaedam; ergo rem permanere nihil aliud est quam eamdemmet existentiam retinere; igitur permanentia nihil rei addit existentiae.

8. Et confirmatur ac declaratur a simili, nam supra cum D. Thoma diximus actionem et conservationem non distingui in re, sed sola ratione, quia conservatio (per se loquendo) non est aliud quam eademmet actio perseverans in suo esse; ergo eadem proportione, in ipsa existentia, permanentia eius non distinguitur in re ab illa, si existentia ipsa vere permanens sit. Tandem argumentor, quia existentia inseparabilis est a parte rei a sua duratione, et e contrario duratio est inseparabilis ab existentia, et in unaquaque re utraque est aeque variabilis vel invariabilis; ergo a parte rei non distinguuntur. Consequentia est nota ex his quae supra dicta sunt de distinctionibus in communi. Maior vero patet, quia impossibile est rem durare nisi dum existit, ut supra ostensum est; et e converso etiam dum existens permanet, necessario durat; quod vero in primo instanti dicatur existere et non proprie durare, non indicat maiorem distinctionem quam rationis, ut patet ex adducto exemplo de productione et conservatione, et infra latius dicetur. Denique nulla res magis potest existere sine propria existentia quam durare sine propria duratione; sunt ergo haec duo mutuo inseparabilia. Minor item probatur, quia si existentia est omnino necessaria, etiam duratio;

también la otra; y si una es sucesiva, lo es también la otra; luego son igualmente invariables o variables; y esto se verá más por la solución de las dificultades.

9. En cambio, la segunda parte, concretamente, que la duración y la cosa que dura, o su existencia, se distinguen por lo menos conceptualmente, es común, y se manifiesta por la significación de las palabras mismas, ya que existir y durar no son voces sinónimas; luego sus significados se distinguen al menos conceptualmente. Esto lo prueban también las razones aducidas antes en favor de la segunda sentencia, y sobre todo aquella de que la duración y la existencia se distinguen como mínimo tanto como la conservación y la producción, sobre lo cual trataremos después. Igualmente, el que el movimiento y el tiempo se distinguen al menos conceptualmente según el parecer de todos, y sin embargo el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento. Y tiene más apremio el que incluso en el mismo Dios la eternidad se distingue conceptualmente de la existencia; por consiguiente, con mucho mayor motivo se distinguen en las criaturas, ya que no hay perfecciones que puedan estar más unidas en algún ente participado que en el primer ente. El antecedente es claro porque la eternidad es un atributo que se demuestra acerca de la existencia divina por la inmutabilidad; luego es preciso que al menos conceptualmente se distingan estas cosas.

10. Los argumentos de la segunda opinión se tratarán más ampliamente en las secciones siguientes. Pues en el primero se admite que en toda duración creada hay sucesión, cosa que es falsa, como se dirá ampliamente después; en el segundo, se aborda el punto de la distinción del movimiento y el tiempo, pero en la sección siguiente explicaremos más esta cuestión y resolveremos la razón que allí se alude. Y el tercer argumento prueba a lo sumo la distinción de razón, ya que no es mayor entre la conservación y la producción. En el cuarto es falsa la menor, concretamente, que la duración sea la medida de la cosa que dura, como mostraré en la sección siguiente.

si illa est incorruptibilis vel corruptibilis, haec similiter; si altera permanens, etiam altera; et si una successiva, etiam altera; ergo sunt aeque invariabiles aut variabiles; quod magis constabit ex solutionibus argumentorum.

9. Altera vero pars, scilicet, durationem et rem quae durat, seu existentiam eius, distingui saltem ratione, communis est; et patet ex significatione ipsarum vocum, nam existere et durare non sunt voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur. Hoc etiam probant rationes supra adductae in favorem secundae sententiae, et praesertim illa, quod ut minimum distinguuntur duratio et existentia, sicut conservatio et productio, de qua infra latius. Item, quod motus et tempus ex sententia omnium ad minimum distinguuntur ratione, et tamen tempus nihil aliud est quam duratio motus. Magisque urget quod etiam in Deo ipso distinguitur ratione aeternitas ab existentia; multo ergo maiori ratione distinguuntur in creaturis; nullae enim perfectiones possunt esse magis unitae in aliquo ente participato quam in primo. Antecedens vero patet, quia aeternitas est attributum quod de divina existentia demonstratur per immutabilitatem; ergo oportet haec saltem ratione distingui.

10. Argumenta secundae sententiae in sequentibus sectionibus tractabuntur fusius. Nam in primo sumitur in omni duratione creata esse successionem, quod falsum est, ut infra late dicetur; in secundo tangitur quaestio de distinctione motus et temporis, in sequenti vero sectione id magis explicabimus et solvemus rationem ibi tactam. Tertium vero argumentum ad summum probat distinctionem rationis, quia non est maior inter conservationem et productionem. In quarto, falsa est minor, scilicet, durationem esse mensuram rei durantis, ut ostendam sectione sequenti.

SECCION II

Cuál es la razón formal de la duración y cómo en virtud de ella se distingue conceptualmente de la existencia

1. Estas dos cuestiones están tan unidas entre sí que parece que se han de explicar conjuntamente. En este punto piensan también diversamente los autores; sus opiniones las discutiré brevemente y después expondré el problema.

Diversas opiniones

2. Así, pues, la primera opinión es de Ockam y de Gabriel, que afirmaban antes que la duración se distingue de la existencia, ya que la existencia significa absoluta y simplemente que la cosa existe fuera de sus causas, y la duración en cambio dice existencia connotando sucesión, con la cual o bien coexiste o puede coexistir la cosa que se dice que dura; o bien, de otro modo, que la duración dice existencia en cuanto es apta para coexistir con la sucesión. Por ello afirmarán consecuentemente que la cosa que permanece, en el primer instante en que existe, no dura, del mismo modo que no se dice que en él se conserva, sino que se produce.

3. *El instante es una verdadera duración.—Se soluciona una objeción.*—Pero esta opinión no la aprueban muchos, ya que aun cuando sea verdad que el nombre de duración se ha tomado de la permanencia en el ser, la cual no concebimos nosotros sino a manera de una cierta extensión y sucesión, o al menos de coexistencia con la sucesión verdadera o imaginaria, sin embargo, no por ello es preciso que todo esto quede incluido en la significación de la palabra. Pues, aunque concibamos nosotros las cosas simples a manera de las compuestas, y de este modo pongamos los nombres para significarlas, sin embargo, por ello no queda incluido o connotado en la misma significación de la palabra nuestro modo de concebir, o la concomitancia de otra cosa. Así, pues, por más que tal vez la cosa que se significa con el nombre de duración sea concebida por nosotros a manera de sucesión, o por comparación con la sucesión, no es necesario por ello que en la misma significación de la palabra quede incluido nuestro modo de concebir, o la coexistencia de la sucesión. Agréguese que no parece necesario que la duración añada a la existencia el que coexista o pueda coexistir con ella alguna sucesión real. Pues como reza el conocido axioma, una cosa es aquello de donde se toma el nombre para significar, y otra aquello para cuya significación se impone. Luego, aun cuando el nombre de duración se haya sacado de la duración sucesiva, que es para nosotros más familiar, sin embargo no se ha impuesto solamente para significar la duración sucesiva, ni la cosa o existencia que coexiste con ella. Además, hablando en términos filosóficos, se dice que una cosa dura desde el primer instante y momento en que existe, si hasta el último momento en que existe es acaso de tal naturaleza que comience intrínsecamente por lo primero de su ser y termine por lo último. Por lo cual, se estima absolutamente que es anterior en duración una cosa, aun cuando sólo anteceda a otra en un instante, a la manera que el cielo se dice que es anterior en duración a su movimiento. Igualmente, la generación sustancial se dice que dura sólo un instante, aunque no tenga aptitud para coexistir con sucesión alguna; por consiguiente, la duración como tal no significa o connota una sucesión formal o virtual. Finalmente, el instante mismo es una cierta duración. Se dirá que del mismo modo que el punto no es línea, ni cantidad, sino principio de la línea o de la cantidad, así tampoco el instante será duración, sino principio de la duración. Se responde que la cantidad incluye formalmente la extensión o la divisibilidad, y que la duración como tal no dice extensión o sucesión, y que por eso la razón no es la misma; la comparación, en cambio, sería acertada entre el instante y el tiempo, pues el instante no es tiempo, sino principio del tiempo; la duración, por su parte, es más universal que el tiempo y prescinde de la permanencia sucesiva divisible y de la indivisible, y por eso, aunque el instante no sea tiempo, es, sin embargo, una duración, ya que lo que dura un instante, dura algo. Por tanto, no se distingue atinadamente la duración y la existencia por la connotación de una sucesión existente en sí o en otro. Pero, a pesar de estas objeciones, la presente opinión es probable, como expondré después.

SECTIO II

Quae sit formalis ratio durationis, et quomodo secundum eam distinguatur ratione ab existentia

1. Haec duo ita sunt coniuncta, ut simul explicanda videantur. In qua re auctores etiam varie sentiunt, quorum opiniones breviter discutiam, ac deinde rem exponam.

Variae sententiae

2. Est ergo prima opinio Ochami et Gabrielis supra dicentium durationem distingui ab existentia, quia existentia significat absolute et simpliciter rem esse extra suas causas, duratio vero dicit existentiam connotando successionem, cui vel coexistat vel possit coexistere res quae durare dicitur; vel aliter, quod duratio dicat existentiam, quatenus apta est ad coexistendum successioni. Unde consequenter dicent rem permanentem in primo instanti in quo existit non durare, sicut in eo non dicitur conservari, sed produci.

3. *Instans vere est duratio.— Obiectio solvitur.*— Haec vero sententia multis non probatur, quia, licet verum sit durationis nomen sumptum esse ex permanentia in esse, quam nos non concipimus nisi per modum cuiusdam extensionis et successionis, vel saltem coexistentiae ad successionem veram vel imaginariam, tamen non propterea necesse est ut totum hoc includatur in significatione vocis. Quia licet nos concipiamus res simplices ad modum compositarum, et ita imponamus voces ad illas significandas, tamen non propterea in ipsa significatione vocis includitur aut connotatur modus concipiendi noster, aut concomitantia alterius rei. Sic igitur quamvis fortasse res quae nomine durationis significatur concipiatur a nobis per modum successionis, vel per comparationem ad successionem, non propterea necesse est ut in vocis significatione includatur modus concipiendi noster seu coexistentia successionis. Adde non videri necessarium ut duratio addat existentiae quod ei coexistat vel possit coexistere aliqua realis successio. Nam, ut est tritum axioma, aliud est a quo nomen imponitur ad significandum, aliud ad quod significandum imponitur. Quamvis ergo durationis nomen tractum sit ex duratione successiva, quae nobis familiarior est, non tamen est impositum ad significandam solum durationem successivam, neque rem aut existentiam illi coexistentem. Praeterea, philosophice loquendo, res durare dicitur a primo instanti et momento in quo est, si usque ad ultimum in quo est fortasse talis sit ut intrinsece incipiat per primum et desinat per ultimum sui esse. Unde simpliciter censetur res duratione prior, etiamsi per solum instans aliam antecedat, ut caelum dicitur duratione prius suo motu. Item generatio substantialis dicitur durare tantum per instantis, quamquam non sit apta ad coexistendum successioni alicui; ergo duratio ut sic non significat aut connotat successionem formalem aut virtualem. Tandem instans ipsum est duratio aliqua. Dices: sicut punctum non est linea nec quantitas, sed principium lineae aut quantitatis, ita neque instans erit duratio, sed principium durationis. Respondetur quantitatem formaliter includere extensionem aut divisibilitatem, durationem vero ut sic non dicere extensionem vel successionem, et ideo non esse similem rationem; recte autem comparatio fieret inter instans et tempus, nam instans non est tempus, sed principium temporis; duratio autem universalior est quam tempus et abstrahit a permanentia successiva divisibili et indivisibili, et ideo licet instans non sit tempus, est tamen duratio, nam quod per instans durat, nonnihil durat. Non ergo distinguitur recte duratio et existentia per connotationem successionis in se vel in alio existentis. His vero obiectionibus non obstantibus, haec sententia probabilis est, ut infra declarabo.

4. *Explicación de otros sobre la distinción entre la duración y la existencia.— Juicio de la misma.*—Otros, en cambio, afirman que la duración se distingue del ser porque formalmente dice una negación sobreañadida al ser mismo. En efecto, el ser como tal dice únicamente posesión de entidad actual fuera de sus causas; durar, en cambio, agrega formalmente la negación, concretamente, que aquel ser no se haya destruido, sino que permanezca. Y no importa que esa negación esté contenida virtualmente en ese elemento positivo, ya que una cosa es estar contenido virtualmente y otra quedar significado formalmente; y esto basta para la distinción de razón; pues de este modo distinguimos al ente y lo uno, aun cuando la negación de indivisión que dice formalmente lo uno esté contenida virtualmente en el ente mismo. Esta opinión encierra en algunos puntos una verdad manifiesta. Primeramente, que en cualquier cosa que dura puede concebirse la existencia con esa negación, pues incluso acerca de Dios se dice con verdad que existe de tal manera que no se destruye, porque tampoco puede ser destruido; y acerca de una cosa que sólo dura un instante, puede decirse también que de tal manera existe o ha existido en aquel instante, que en él no se ha destruido, más aún, que ni ha podido ser destruida, en el sentido compuesto en que se dice que una cosa, cuando es, necesariamente es. Por lo cual, que toda realidad que existe bajo esa negación, dura; y para concebir una cosa como durando, basta concebirla como existente y no destruida, ya que como consta por lo que se ha dicho, la duración no añade nada positivo a la existencia; por consiguiente, si se le sobreañade esa negación, con la que delimitamos la permanencia en el ser, tendríamos más que suficiente para concebir que la cosa dura.

5. Sin embargo, hay una cosa que no es segura, concretamente, que para concebir formalmente la duración sea menester concebir formalmente esa negación; y lo que sigue después, que mediante la palabra duración se signifique formalmente esa negación; en efecto, la duración parece una palabra positiva, y la permanencia en el ser que significa no parece consistir en una negación, sino en la continuidad positiva del ser mismo. Además, cuando decimos que Dios dura desde la eternidad, no significamos formalmente que desde la eternidad no ha sido destruido.

4. *Aliorum explicatio distinctionis inter durationem et existentiam.— Expenditur.*— Alii vero aiunt durationem distingui ab esse, quia de formali dicit negationem superadditam ipsi esse. Nam esse ut sic solum dicit habere entitatem actualem extra causas suas; durare autem formaliter addit negationem, nimirum, quod illud esse non sit destructum, sed permaneat. Nec refert quod haec negatio in illo positivo virtute contineatur, quia aliud est virtute contineri, aliud formaliter significari; et ad distinctionem rationis hoc sufficit; sic enim distinguimus ens et unum, quamvis negatio indivisionis, quam formaliter dicit unum, virtute in ipso ente contineatur. Quae sententia quoad aliqua claram continet veritatem. Primum in hoc quod in omni re quae durat, existentia cum illa negatione intelligi potest, nam etiam de ipso Deo verum est dicere ita existere ut non destruatur, cum nec destrui possit; et de re quae tantum per instans durat, etiam dici potest ita pro illo instanti existere vel extitisse, ut pro eodem destructa non fuerit, immo nec destrui potuerit, eo sensu composito quo dicitur res quando est necessario esse. Unde ulterius etiam verum est omnem rem quae existit sub illa negatione, durare; et ad concipiendam rem ut durantem, satis esse concipere illam ut existentem et non destructam, quia, ut ex dictis constat, duratio nihil positivum addit supra existentiam; ergo si superaddatur illa negatio qua circumscribimus permanentiam in esse, satis superque erit ad concipiendum rem durare.

5. Illud vero incertum est, scilicet, quod ad concipiendam formaliter durationem necesse sit illam negationem formaliter concipere; et quod inde sequitur, per vocem durationis illam negationem formaliter significari; nam duratio positiva voz videtur, et permanentia in esse quam significat non videtur consistere in negatione, sed in positiva continuitate ipsius esse. Deinde, cum dicimus Deum ab aeterno durare, non significamus formaliter ab aeterno non fuisse destructum. Praeterea sequitur tempus for-

Además, se sigue que el tiempo formalmente consiste en una negación, cosa que es ajena al concepto común de todos; y la consecuencia es clara, porque el tiempo es una cierta duración. Finalmente, porque destruirse una cosa es quedar privada del ser; luego, que una cosa no haya sido destruida no es más que no haber quedado privada de su ser; luego esta negación no añade nada sobre el ser mismo. A la manera como si dijese alguien que la duración de un movimiento no es otra cosa formalmente que su no cesación, mediante esta negación no diría otra cosa más que el mismo movimiento, ya que la negación de cesación no es sino la negación de reposo, que no es nada fuera del movimiento.

6. A estas cosas y otras parecidas no es difícil contestar de acuerdo con la opinión referida, que en esos conceptos metafísicos y simples, aunque parezcan significarse de modo positivo, frecuentemente no se da distinción más que añadiendo o concibiendo una negación, la cual aun cuando realmente no exprese más que una realidad positiva, difiere, sin embargo, en el modo, en cuanto explica lo positivo mediante una negación; y ésta, a pesar de que en ocasiones es negación de otra privación, sin embargo, concebida formalmente en cuanto tal, difiere conceptualmente de lo positivo, y nuestra mente se vale de esa negación, como por cierta reflexión, para expresar la identidad o existencia de una misma cosa. Todo esto puede quedar claro con lo que se dijo acerca de la unidad y la simplicidad. En efecto, la palabra *simplicidad* parece también positiva, lo mismo que la *duración,* y sin embargo, formalmente expresa una negación, aun cuando por medio de ella se declare una cierta perfección positiva: luego lo mismo puede decirse con bastante verosimilitud acerca de la duración. En parte abordó este punto Capréolo *In II,* dist. 2, q. 2, a. 3, ad 1 y 6, en contra de la 2.ª p. de la 6.ª conclusión, en donde dice que se llama duración a la existencia misma en cuanto *no transcurre súbitamente.* Con ello indica que una cosa en el primer instante de su ser no tiene propiamente duración, o por lo menos que su mismo ser no tiene razón de duración, sino en cuanto está bajo esa negación de no pasar rápidamente; piensa, por tanto, que la duración formalmente dice negación. Y si esto es verdad, se explica con bastante comodidad por medio de ella la negación de destrucción o de mutación en el ser mismo. En efecto, permanecer en el ser no puede añadir nin-

maliter consistere in negatione, quod est praeter communem omnium conceptum; et sequela patet, quia tempus est duratio quaedam. Tandem quia rem destrui est privari esse; ergo rem non esse destructam nihil aliud est quam non esse privatam suo esse; ergo haec negatio nihil addit supra ipsum esse. Ut si quis dicat motum durare nihil aliud formaliter esse quam non cessasse, per hanc negationem nihil diceret nisi ipsum motum, quia negatio cessationis nihil aliud est quam negatio quietis, quae nihil est praeter motum.

6. Ad haec vero et similia iuxta praedictam sententiam non difficile responderi potest quod in his conceptibus metaphysicis et simplicibus, quamvis positive significari videantur, saepe non est distinctio, nisi per adiunctam seu conceptam negationem, quae licet in re non exprimat nisi rem positivam, tamen in modo differt, quatenus positivum declaratur per negationem; quae licet interdum sit negatio alterius privationis, tamen formaliter ut sic concepta, ratione differt a positivo, et mens nostra quasi per reflexionem quamdam ea negatione utitur ad declarandas identitatem vel existentiam eiusdem rei. Quae omnia constare possunt ex iis quae dicta sunt de unitate et simplicitate. Haec enim vox *simplicitas* etiam videtur positiva, sicut *duratio,* et tamen de formali negationem dicit, quamvis per illam perfectio quaedam positiva declaretur: idem igitur de duratione satis verisimiliter dici potest. Quod ex parte attigit Capreolus, In II, dist. 2, q. 2, a. 3, ad 1 et 6 contra secundam partem sextae conclusionis, ubi durationem inquit dictam esse ipsam existentiam *in quantum non raptim transit.* In quo significat rem pro primo instanti sui esse non habere proprie durationem, vel saltem ipsum esse non habere rationem durationis, nisi ut est sub illa negatione non subito transeundi; sentit igitur durationem de formali dicere negationem. Quod si hoc verum est, satis commode explicatur per illam negationem destructionis vel mutationis in ipso esse. Nec enim permanentia in esse ultra

guna otra cosa además del ser mismo; y cuando decimos que Dios ha durado desde la eternidad, no significamos otra cosa sino que ha permanecido en su ser de tal manera que no ha podido ser destruido ni disminuir. Pero, qué es lo que hay que pensar acerca del tiempo de acuerdo con esta opinión, lo explicaremos después.

7. Las restantes cosas que se objetaban en contra de ella prueban únicamente que mediante esta negación no se expresa en realidad otra cosa que el mismo ser positivo de la cosa, en cuanto existe actualmente; pero esto no es obstáculo para que mediante dicha negación se exprese de un modo especial y con un concepto distinto. Y no afirma esta opinión que la duración consista en la sola negación, sino en el ser mismo, en cuanto concebido bajo tal negación; y de ese modo explica con probabilidad la distinción de razón entre la existencia y la duración, al menos en las realidades permanentes; después diremos lo que en definitiva hay que pensar.

Se refuta la tercera opinión

8. Otros, en cambio, distinguen estas cosas mediante la razón de medida; dicen, efectivamente, que la duración añade al ser mismo la razón o relación de medida, y en este sentido afirman que esas dos cosas se distinguen conceptualmente. Esta opinión la insinúa también Capréolo anteriormente, y parece ser bastante corriente entre los tomistas, como se verá por lo que diremos acerca de cada una de las duraciones. Pero puede entenderse de dos maneras. Primera, acerca de la medida en sentido activo, o sea de lo que mide; segundo, acerca de la medida pasivamente, o de lo mensurable; pero de ninguno de estos modos parece verdadera esa opinión. Porque, en primer lugar, si la duración como tal se dice medida en sentido activo, o bien se entiende que es medida de la cosa misma de la cual es duración, o de otra; pero no puede decirse ninguna de las dos cosas; luego la duración como tal no dice medida activa. La menor parece evidente en cuanto a su segunda parte, ya que el ser medida extrínseca sobreviene a una duración respecto de otra, y en ambas supone la razón de duración, y es una cierta denominación de la duración misma en orden a la razón, cosas todas que que-

ipsum esse aliquid aliud addere potest; neque etiam cum dicimus Deum ab aeterno durasse, aliud significamus quam Deum semper ita permansisse in suo esse, ut in eo nec destrui nec minui potuerit. Quid vero de tempore dicendum sit iuxta hanc sententiam, inferius explicabimus.

7. Reliqua vero quae contra illam obiiciebantur solum probant per hanc negationem nihil aliud in re declarari praeter ipsum esse positivum rei, quatenus actu est; non tamen hoc obstat quominus per illam negationem speciali modo et per distinctum conceptum declaretur. Nec vero dicit haec sententia durationem consistere in sola negatione, sed in ipso esse ut concepto sub tali negatione; atque ita probabiliter explicat distinctionem rationis inter existentiam et durationem, saltem in rebus permanentibus; quid autem definite sentiendum sit, infra dicam.

Tertia sententia refellitur

8. Alii vero haec distinguuntur per rationem mensurae; dicunt enim durationem addere ipsi esse rationem seu relationem mensurae, et hoc modo dicunt illa duo ratione distingui. Quae opinio insinuatur etiam a Capreolo supra, et videtur satis communis inter thomistas, ut constabit ex his quae de singulis durationibus dicemus. Potest autem duobus modis intelligi. Primo, de mensura active seu mensurante; secundo, de mensura passive seu mensurabili; neutro autem modo videtur vera illa sententia. Nam imprimis, si duratio ut sic dicitur mensura active, vel intelligitur quod sit mensura ipsius rei cuius est duratio, vel alterius; neutrum autem dici potest; ergo duratio ut sic non dicit mensuram activam. Minor quoad posteriorem partem nota videtur, quia esse mensuram extrinsecam accidit uni durationi respectu alterius, et in utraque supponit rationem durationis, estque denominatio quae-

darán confirmadas *a fortiori* con los argumentos que vamos a proponer en seguida. Se prueba, por consiguiente, la menor en cuanto a su segunda parte, ya que la cantidad no mide a la sustancia en la que está, como advirtieron agudamente Alberto, *In I*, dist. 8, a. 8, ad 11, y Durando, *In III*, dist. 2, q. 5, sino que más bien la convierte en medible mediante otra cantidad; por consiguiente, tampoco la duración es la medida de aquella cosa de la cual es duración. En segundo lugar, porque si la duración es la medida de la cosa de la cual es duración, ¿qué es lo que mide en ella? Se dirá, tal vez, que mide su ser. Pero sucede al contrario: por que o bien mide la perfección del ser mismo, y esto no, ya porque la perfección de la cosa no consiste en la duración, ni aumenta o disminuye por ella, hablando formalmente, ya también porque la perfección de la duración es más bien la que se mide por la perfección del ser mismo; o bien mide otra cantidad suya, y esto tampoco, como es manifiesto por sí; o, finalmente, mide la duración de ella, y esto viene a ser lo mismo que si se dijera que la duración es la medida de sí misma, cosa que tampoco puede afirmarse. Pues, como advirtió Escoto, *In II*, dist. 2, q. 2, § *Ad secundam partem*, la medida es siempre algo extrínseco de que nos valemos para conocer la cantidad o perfección de una cosa, y se toma de Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 2 y 3, donde se afirma que *la medida es aquello con lo que se conoce lo cuanto;* ahora bien, no conocemos la cantidad de una cosa por sí misma, sino por otra que se le aplica. Por lo cual dice allí mismo Aristóteles que la medida debe ser más conocida que la realidad medida. Por eso, si sucede que la magnitud de una cantidad se conoce por sí misma, se diría con más verdad que se conoce sin medida que no que se mide por sí misma, o que se conoce por sí como por medida de sí misma.

9. Y con esto se prueba fácilmente la segunda parte; pues aun cuando toda duración, por lo menos creada, convierta en mensurable bajo ese aspecto a la cosa que dura, sin embargo, su razón primera no puede consistir en esa mensurabilidad (por decirlo así); por consiguiente, tampoco la distinción entre la existencia y la duración consiste esencial y primariamente en esta razón de medida. El antecedente es claro, pues que la cosa sea mensurable no es sino que sea cognoscible por

dam ipsius durationis in ordine ad rationem, quae omnia confirmabuntur a fortiori argumentis statim faciendis. Probatur ergo minor quoad posteriorem partem, quia quantitas non mensurat substantiam in qua inest, ut recte notarunt Albert., In I, dist. 8, a. 8, ad 11, et Durandus, In III, dist. 2, q. 5, sed potius reddit illam mensurabilem alia quantitate; ergo nec duratio est mensura eius rei cuius est duratio. Secundo, quia si duratio est mensura eius rei cuius est duratio, quidnam in illa mensurat? Dicetur fortasse mensurare illius esse. Sed contra: nam vel mensurat perfectionem ipsius esse, et hoc non, tum quia perfectio rei non consistit in duratione, neque inde augetur aut minuitur, formaliter loquendo, tum etiam quia potius perfectio durationis mensuratur ex perfectione ipsius esse; vel mensurat aliam quantitatem eius, et hoc non, ut per se manifestum est; vel denique mensurat durationem illius, et hoc perinde est ac si diceretur durationem esse mensuram suiipsius, quod dici etiam non potest. Nam, ut notavit Scot., In II, dist. 2, q. 2, § *Ad secundam partem*, mensura semper est aliquid extrinsecum, quo utimur ad cognoscendam rei quantitatem aut perfectionem, sumiturque ex Aristotele, X Metaph., c. 2 et 3, dicente *mensuram esse id quo cognoscitur quantum;* non cognoscimus autem quantitatem rei per seipsam, sed per aliam illi applicatam. Unde ibidem ait Aristoteles mensuram debere notiorem esse mensurato. Quocirca, si contingat magnitudinem alicuius quantitatis seipsa cognosci, verius dicetur cognosci sine mensura, quam per seipsam mensurari, aut per se tamquam per mensuram sui ipsius cognosci.

9. Atque hinc facile probatur altera pars; nam, licet omnis duratio saltem creata reddat mensurabilem sub ea ratione rem durantem, tamen non potest prima eius ratio consistere in hac mensurabilitate (ut sic dicam); ergo neque distinctio inter existentiam et durationem primo ac per se consistit in hac ratione mensurae. Antecedens patet, quia rem esse mensurabilem nihil aliud est

medio de otra cantidad o al modo de cantidad. En efecto, de la misma manera que dijo Aristóteles que la medida es aquello con lo que se conoce lo cuanto, así lo mensurable en sentido pasivo es aquello que es cognoscible a la manera de un cuanto por aplicación de otro cuanto más conocido. Ahora bien, ser cognoscible de este modo no puede ser la razón primera de la duración; es más, ni de cosa alguna, no sólo porque el ser cognoscible supone la razón de ente, que ha de ser conocida, sino también porque ser cognoscible de ese modo o por ese medio es algo muy extrínseco a la cosa misma. Y se confirma en primer lugar, pues por esta razón hemos dicho que el ser medida de este modo no puede constituir la razón primera de la cantidad, sino que a lo sumo puede señalarse como una propiedad suya; por consiguiente, hay que decir lo mismo acerca de la duración real. Se confirma en segundo lugar, porque lo mensurable en cuanto tal supone en la cosa esa razón de acuerdo con la cual es mensurable, a la manera como lo mensurable en magnitud supone en la cosa la extensión de la cantidad, y lo mensurable en perfección supone la perfección en la cosa; por consiguiente, de modo semejante, lo mensurable en duración supone en la cosa la duración; luego la duración no queda constituida formalmente por esta razón de medida. Finalmente, la medida pasiva dice relación a la activa; luego, si la duración es mensurable, ¿con qué lo es?, pregunto. Ciertamente, no con otra cosa sino con la duración, ya que la medida y lo medido deben ser homogéneos, como atestigua Aristóteles; luego la razón de duración como tal es común a la medida activa y a la pasiva; por consiguiente, la razón de duración no consiste en ninguna de ellas, sino que éstas son relaciones o como ciertas propiedades atribuidas a la duración.

Resolución de la cuestión

10. Por tanto, entre estas opiniones, las dos primeras parecen más probables y que difieren poco en la realidad. Pero, podemos nosotros agregar que la duración tomada en sentido propio dice formalmente una permanencia positiva en el existir, que difiere de la existencia solamente por la razón o por una cierta connotación intrínseca. Para explicar esto supongo que ninguna cosa dura propiamente en el

quam esse cognoscibilem per aliam quantitatem aut ad modum quantitatis. Nam, sicut Aristoteles dixit mensuram esse quo cognoscitur quantum, ita mensurabile passive illud est quod est cognoscibile ad modum quanti per applicationem alterius quanti notioris. Sed esse cognoscibilem hoc modo non potest esse prima ratio durationis, immo nec alicuius rei, tum quia esse cognoscibile supponit rationem entis, quae cognoscenda est, tum etiam quia esse cognoscibile tali modo vel per tale medium est valde extrinsecum ipsi rei. Et confirmatur primo, nam ob hanc rationem diximus esse mensuram hoc modo non posse esse primam rationem quantitatis, sed ad summum assignari posse ut proprietatem eius; ergo idem dicendum est de duratione reali. Confirmatur secundo, quia mensurabile ut sic supponit in re eam rationem secundum quam est mensurabilis, ut mensurabile in magnitudine supponit in re extensionem quantitatis, et mensurabile in perfectione supponit in re perfectionem; ergo similiter mensurabile in duratione supponit in re durationem; non ergo constituitur formaliter duratio per huiusmodi rationem mensurae. Tandem mensura passiva dicit respectum ad activam: si ergo duratio mensurabilis est, quo, quaeso, est mensurabilis? Non certe nisi duratione, quia mensura et mensurabile debent esse homogenea, teste Aristotele; ergo ratio durationis, ut sic, communis est mensurae activae et passivae; ergo in neutra earum consistit ratio durationis, sed illae sunt relationes aut quasi proprietates quaedam durationi attributae.

Quaestionis resolutio

10. Inter has ergo opiniones, duae priores videntur probabiliores et in re parum differre. Possumus vero nos addere durationem proprie sumptam dicere de formali positivam permanentiam in existendo, quae ratione tantum vel connotatione aliqua intrinseca ab existentia differt. Hoc ut declarem, suppono nullam rem proprie durare in

primer instante de nuestro tiempo, en el cual comienza a ser. Esto, en efecto, está muy conforme con la significación propia y rigurosa de la palabra y con el modo común de pensar, cosas ambas que en este punto son muy de tener en cuenta, ya que toda esta distinción se ha fundado sobre todo en nuestro modo de pensar. Por consiguiente, el verbo *durar*, si atendemos al matiz del latín, designa una cierta permanencia en la cosa o acción que se ha empezado; por consiguiente, como la cosa en el instante único no tiene todavía permanencia en el existir, no puede decirse propiamente que dure en aquel instante. Y de este modo parecen opinar comúnmente los teólogos, pues casi todos piensan que la duración requiere alguna perseverancia en el ser. Y no admiten que la generación sustancial dure propiamente, sino que se produce y pasa rápidamente. Y lo mismo se dirá de cualquier instante, que no aumenta por sí la duración, sino que la termina, como el punto a la línea.

11. *Comparación de las cosas sucesivas con las permanentes en cuanto a su duración.*—Por consiguiente, supuesto esto se dice fácilmente que la existencia y la duración se distinguen conceptualmente, lo mismo que la producción y la conservación, pues la existencia dice la actualidad de la cosa fuera de sus causas de modo absoluto, y sin connotar ninguna preexistencia; la duración, en cambio, dice una cierta perseverancia en la misma existencia, perseverancia que no es algo distinto de la existencia misma, sino que connota según nuestro modo de concebir un modo de preexistencia de la misma existencia, o sea que esa existencia puede concebirse como existente antes de cualquier instante en que se dice que dura. En esto hay que advertir la diferencia entre una cosa sucesiva y una permanente; pues la cosa sucesiva se dice que dura o que persevera por adición real, ya que siempre se produce en ella algo nuevo, y se le agrega; en cambio, la cosa permanente, hablando en sentido propio, no se dice que dura porque se le añada algo, sino porque persevera la misma en el mismo ser. Y así se advierte que esa diferencia entre la existencia y la duración sólo tiene cabida en las realidades permanentes, pues en las sucesivas parece que la duración añade algo real a la existencia de una misma cosa. Pero, aun cuando esto aparezca así en cuanto al modo de hablar, sin em-

primo instanti nostri temporis in quo incipit esse. Est enim hoc valde consentaneum propriae et rigorosae significationi vocis et communi modo concipiendi, quae duo in hac re magni momenti sunt, quia tota haec distinctio maxime fundata est in modo concipiendi nostro. Verbum ergo *durandi*, si latinam vim spectemus, permanentiam aliquam in re vel actione inchoata significat; cum ergo res in unico instanti nondum habeat permanentiam in existendo, non potest proprie dici durare pro eo instanti. Atque ita videntur etiam communiter sentire theologi. Nam fere omnes censent durationem requirere aliquam perseverantiam in esse. Neque admittent generationem substantialem proprie durare, sed fieri et subito transire. Idemque dicetur de quolibet instanti, quod per se non auget durationem, sed terminat illam, sicut lineam punctus.

11. *Res successivae quoad durationem cum permanentibus comparantur.*— Hoc ergo supposito, dicitur facile existentiam et durationem distingui ratione, sicut productionem et conservationem, nam existentia dicit actualitatem rei extra causas suas absolute, et non connotando praeexistentiam aliquam; duratio vero dicit perseverantiam aliquam in eadem existentia, quae perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia, sed connotat secundum nostrum concipiendi modum praeexistentiam eiusdem existentiae, seu quod talis existentia concipi possit ut existens ante quodlibet instans pro quo durare dicitur. In quo est notanda differentia inter rem successivam et permanentem; nam res successiva dicitur durare aut perseverare per additionem realem, quia semper aliquid novi in ea fit eique additur; res vero permanens, per se loquendo, non dicitur durare quia ei aliquid additur, sed quia eadem in eodem esse perseverat. Atque ita videtur illa differentia inter existentiam et durationem solum in rebus permanentibus habere locum, nam in successivis duratio aliquid rei addere videtur existentiae eiusdem rei. Sed quamvis hoc ita appareat quoad loquendi modum, tamen si attentius rem spectemus, eadem

bargo, considerada la cosa más atentamente, se da la misma razón en las cosas sucesivas; pues, como las cosas sucesivas no existen más que mientras se producen, se dice por ello que existen aun cuando no se hayan producido todas las partes de la cosa sucesiva, y de aquí nace que se diga que duran mientras se producen nuevas partes que todavía no habían sido hechas. Sin embargo, en la realidad misma, cuando se le añaden nuevas partes, crece y se consuma el ser de esa realidad. Por lo cual, la duración no añade nada a la cosa por encima del ser de la tal cosa, sino que el ser mismo es tal que por el flujo y la adición de sus partes está en la naturaleza, y por ello dura del mismo modo. Y así, tanto en las cosas sucesivas como en las permanentes, es verdad en general que la duración no añade a la cosa nada por encima de la existencia, sino que únicamente connota la preexistencia, ya sea conceptualmente, si se da en todo el ser, como en las realidades permanentes, ya sea realmente, si es sólo de manera parcial, como en las sucesivas.

12. *Comparación de la existencia con la duración.*—Y en cuanto a esto, se equiparan de alguna manera entre sí la duración y la existencia, de la misma forma que lo hacen entre sí la producción y la conservación; pues del mismo modo que la conservación no se distingue realmente de la producción, sino sólo por una cierta connotación, como se ha expuesto antes, así la duración se distingue conceptualmente de la existencia según una cierta connotación, como dijimos. Pero en esta comparación hay una cierta diferencia; pues la producción connota la negación de la existencia inmediatamente precedente, y la conservación connota que la misma acción ha precedido bajo la razón de producción. Sin embargo, la existencia y la duración no se comparan de modo enteramente igual, pues, aun cuando la duración connote o incluya también alguna preexistencia o anterioridad en el existir, ya que dice perseverancia en existir, y perseverar, en efecto, supone ser, sin embargo la existencia como tal, o el existir, no connota una negación de la existencia que ha precedido, sino que prescinde, y dice absolutamente que la cosa existe actualmente, sea que existiera antes o que no. Y de aquí proviene que la cosa que se conserva después del primer instante no se diga que es producida, sino solamente que es conservada; en cambio, la cosa que dura, mientras dura, siempre

est ratio in successivis; nam quia res successivae non existunt nisi dum fiunt, ideo existere dicuntur, etiamsi non omnes partes rei successivae factae sint, et hinc provenit ut durare dicantur quamdiu novae partes fiunt quae factae nondum erant. Tamen in re ipsa cum novae partes adduntur, ipsum esse talis rei crescit et consummatur. Quapropter duratio nihil rei addit supra ipsum esse talis rei, sed ipsummet esse tale est, ut per fluxum et additionem suarum partium sit in rerum natura, et ideo eodem modo durat. Atque ita tam in successivis quam in permanentibus verum in universum habet quod duratio supra existentiam nihil rei addit, sed connotat tantum praeexistentiam vel secundum rationem, si sit in toto esse, ut in rebus permanentibus; vel secundum rem, si sit tantum secundum partem, ut in successivis.

12. *Existentiae cum duratione collatio.*— Et quoad hoc aequiparantur aliquo modo existentia et duratio inter se, sicut productio et conservatio inter se; nam, sicut conservatio in re non distinguitur a productione, sed tantum in connotatione quadam, ut supra declaratum est, ita duratio distinguitur ratione ab existentia secundum quamdam connotationem, ut diximus. Est autem discrimen aliquod in hac comparatione; nam productio connotat negationem existentiae immediate praecedentis, et conservatio connotat quod ipsamet actio sub ratione productionis praecesserit. At vero existentia et duratio non omnino ita comparantur, nam, licet duratio etiam connotet vel includat aliquam praeexistentiam seu antecessionem in existendo, quia dicit perseverantiam in existendo, perseverare enim supponit esse; at vero existentia, ut sic, seu existere non connotat negationem existentiae quae praecesserit, sed praescindit et absolute dicit quod res sit actu, sive antea fuerit, sive non. Et hinc est ut res quae conservatur post primum instans non dicatur produci, sed conservari tantum; res vero quae durat, quamdiu durat, semper dicitur existere, et non tantum in primo instanti, quia existere non

se dice que existe, y no solamente en el primer instante, ya que existir no incluye una carencia de una existencia que hubiera precedido inmediatamente, como la producción, tal como se dijo. Añado también que la existencia y la duración tienen un ámbito mayor que la producción y la conservación, pues tienen cabida también en la cosa que ni se produce ni se conserva. En efecto, la naturaleza divina existe y dura perpetuamente sin ninguna producción eficiente ni conservación. Por consiguiente, esa comparación se ha de tomar en cuanto a una cierta proporción y no como una semejanza total.

13. Esta opinión expuesta así parece ser verdadera y fácil, y en la realidad difiere poco de la opinión primera de Ockam y los nominalistas; la diferencia está únicamente en que lo que aquéllos explican por la coexistencia con una duración sucesiva, sea actual o posible, lo explicamos nosotros por la mera permanencia en el existir, y por la presuposición formal o virtual de existir que incluye la duración en cuanto duración y no en cuanto existencia. Pero esta diferencia en la realidad no es apenas nada y se refiere únicamente a nuestro modo de pensar, ya que por el solo hecho de que concebimos nosotros la permanencia de la duración según una cierta relación de anterior y posterior, la concebimos ya a la manera de sucesión verdadera o imaginaria. Pero, a pesar de todo, es verdad que este modo nuestro de concebir no queda incluido en el significado de esa palabra, aun cuando no seamos capaces de explicarlo de otra manera, cosa que Ockam y los otros pienso que no negarán, y esto es lo único que prueban los argumentos anteriores que fueron allí aducidos en contra de la misma opinión.

14. *La duración de una realidad permanente comienza por el último no ser.*— En cambio, los últimos argumentos con los que se pretende probar que una cosa dura en el primer instante y en el último, si comienza y termina por lo primero y lo último de su ser, los admitimos fácilmente en cuanto a la parte que se refiere al último instante. Efectivamente, si en el último instante la cosa entera existe o permanece como antes, está consiguientemente durando con toda propiedad. Pero, acerca del primer instante la razón no es la misma, porque antes del primer instante no existe la cosa de tal manera que pueda decirse que persevera en el ser. Por lo cual, de la misma manera que se dice que la cosa reposa en el último ins-

includit carentiam existentiae quae immediate praecesserit, sicut productio, ut dictum est. Addo etiam existentiam et durationem latius patere quam productionem et conservationem; habent enim locum etiam in re quae nec producitur nec conservatur. Divina enim natura existit et durat perpetuo sine ulla effectione vel conservatione. Illa ergo comparatio sumenda est quoad quamdam proportionem, non secundum omnimodam similitudinem.

13. Atque haec sententia sic exposita vera et facilis esse videtur, et in re parum differt a prima sententia Ocham et nominalium; solum est discrimen, nam quod illi declarant per coexistentiam ad successivam durationem, vel actualem vel possibilem, nos explicamus per solam permanentiam in existendo et per formalem aut virtualem praesuppositionem existendi quam includit duratio ut duratio, et non ut existentia. Hoc autem discrimen in re fere nullum est; solumque pertinet ad modum concipiendi nostrum, quia, hoc ipso quod nos concipimus permanentiam durationis secundum quamdam habitudinem prioris et posterioris, iam concipimus ad modum successionis verae vel imaginariae. Nihilominus tamen verum est hunc modum concipiendi nostrum non includi in significato illius vocis, licet nos aliter illum explicare non valeamus, quod, ut existimo, Ocham et alii non negabunt, et hoc solum probant priora argumenta quae ibi facta sunt contra eamdem sententiam.

14. *Duratio rei permanentis incipit per ultimum non esse.*— Posteriora vero argumenta, quibus probari intenditur rem durare in primo et ultimo instanti, si incipiat et desinat per primum et ultimum sui esse, quoad eam partem de ultimo instanti ea facile admittimus. Quia si in ultimo instanti res tota existit vel permanet sicut antea, proprie ergo durat. De primo vero instanti non est similis ratio, quia ante primum instans res non existit, ut in eo possit dici perseverare in esse. Unde, sicut res dicitur quies-

tante, y no en el primero en que deja de moverse, ya que en el último se comporta de la misma manera que antes, lo cual es reposar, y en cambio en el primero no sucede así, sino que más bien se comporta de modo diferente al de antes, así en el último instante se dice con propiedad que dura, y no en el primero; porque la duración se comporta a manera de reposo, en cuanto es una permanencia en el ser. De este modo sucede que aun cuando las cosas permanentes (en las cuales tienen cabida especialmente estos problemas) comiencen a existir por lo primero de su ser, sin embargo sólo comienzan a durar propiamente por su último no ser, de la misma forma que aun cuando la creación de una cosa comience por su primer ser, sin embargo, su conservación como tal comienza por su último no ser. Por esto, en el primer instante en que la cosa existe, no se dice propiamente que dure ya, sino que puede decirse que comienza a durar, no de manera intrínseca, sino extrínseca, tal como se dijo. De aquí que una cosa que supere a otra en la existencia en un sólo instante no se dirá con propiedad que dura más que la otra, aun cuando pueda decirse anterior en la existencia. Y de modo parecido, la generación que existe solamente en un único momento no se dice propiamente que dura, sino que se produce o que existe en un instante. Y si a veces se dice que esta cosa dura por un solo instante, el verbo *durar* se toma en sentido amplio como sinónimo del verbo *existir,* pues como entre los significados de estos verbos hay poca diferencia, fácilmente se emplea uno por otro. Y de esta manera se responde con facilidad a los argumentos que se proponían en último término en contra de la opinión primera, y en contra de la hipótesis que asentamos allí, concretamente, que una cosa no se dice propiamente que dura sólo en el primer instante indivisible de nuestro tiempo, en que comienza a existir primeramente, a pesar de que, por depender en gran parte estas cosas del modo de hablar, pueda pensarse también otra manera probable de responder y de expresarse, como se verá inmediatamente.

15. Podría, en efecto, decir alguno: si la existencia de una cosa permanente comienza por lo primero de su ser, y la duración por el último no ser, difieren, por tanto, con una distinción mayor que la conceptual. Más todavía, parece seguirse además que toda duración es sucesiva, ya que ése es el modo de comenzar de los seres sucesivos. Se responde que el argumento urge claramente en la creación

cere in ultimo instanti, non tamen in primo in quo cessat moveri, quia in ultimo se habet eodem modo quo prius, quod est quiescere, in primo vero non ita, sed potius se habet aliter quam prius, ita in ultimo instanti dicitur proprie durare, non autem in primo; nam duratio se habet ad modum quietis, quatenus est permanentia in esse. Quo fit ut, licet res permanentes (in quibus haec maxime locum habent) incipiant existere per primum sui esse, durare autem proprie solum incipiant per ultimum non esse; sicut licet creatio rei alicuius incipiat per primum esse, conservatio tamen ut sic incipit per ultimum non esse. Quapropter in primo instanti in quo res existit non dicitur proprie iam durare, sed dici potest incipere durare, non intrinsece, sed extrinsece, ut dictum est. Unde res quae per solum instans aliam excedit in existendo non dicetur proprie magis durare quam alia, licet possit dici prior in existendo. Et similiter generatio quae unico tantum momento existit, non dicitur proprie durare, sed fieri aut existere in instanti. Quod si interdum dicitur huiusmodi res durare per solum instans, sumitur late verbum *durandi* tamquam synonymum cum verbo *existendi,* nam quia inter horum verborum significata parva est differentia, ideo facile unum pro alio usurpatur. Atque in hunc modum facile satisfit illis argumentis quae ultimo loco fiebant contra primam sententiam et contra suppositionem quam hic posuimus, nimirum rem non dici proprie durare in solo primo instanti indivisibili nostri temporis in quo primo incipit esse, quamquam, quia haec multum pendent ex modo loquendi, possit etiam alia probabilis ratio respondendi et loquendi excogitari, ut statim patebit.

15. Dicere enim posset aliquis: si existentia rei permanentis incipit per primum sui esse, et duratio per ultimum non esse, ergo distinguuntur plus quam ratione. Immo ulterius sequi videtur omnem durationem esse successivam, quia ille est modus incipiendi rerum successivarum. Respondetur argumentum aperte instari in creatione et

y en la conservación. Hay que decir, por tanto, que cuando la duración o la conservación se dice que comienzan por el último no ser, se ha de entender no referido al comienzo de alguna cosa, sino de la denominación por la que se indica que la misma cosa ha preexistido ya al menos por un instante. Y por eso, de este modo diverso de comenzar no puede inferirse una distinción mayor que la de razón, por bastar ésta para esas diversas denominaciones; ni puede inferirse tampoco una sucesión, sino más bien la negación de sucesión y de variación en el ser de la cosa que permanece, como explicaremos después más ampliamente. Y se da un ejemplo apropiado en el reposo, que afirman los filósofos que comienza por el último no ser, no porque el reposo sea sucesivo, sino más bien porque consiste en la privación del movimiento sucesivo. Pero podría decirse también de otra manera que la duración permanente puede tomarse doblemente: de un modo, en cuanto a su suficiencia únicamente, y en este sentido dice sólo la existencia misma en cuanto es de suyo suficiente para permanecer largo tiempo en el ser, y bajo esta consideración o denominación la duración comienza juntamente con esa existencia, como por lo primero de su ser. Pero la duración se toma en otro sentido, en cuanto ejerce el acto de durar o de perseverar en el ser, que es el que parece indicarse con toda propiedad mediante el verbo *durar;* y en tal sentido decimos que la duración comienza por lo último de su no ser; sin embargo, este acto o ejercicio de la duración no añade nada positivo y real más allá de la suficiencia de la duración, sino que dice la misma existencia que se comporta del mismo modo. Y si se da alguna existencia de alguna cosa que ni permanece en acto ni es suficiente para permanecer en el ser, ésta no merece el nombre de duración, sino que podría llamarse principio o término de la duración.

16. Además, este modo de explicar la duración no se aparta mucho de la opinión segunda referida antes; más todavía, en cuanto al problema, vuelven a lo mismo. En efecto, esa permanencia que hemos expuesto, en cuanto se ejercita actualmente en la realidad, no añade nada a la existencia salvo la negación de variación, mutación o destrucción, o también de cesación. Esto se explica perfectamente con el ejemplo aducido antes sobre el reposo, pues del mismo modo que el reposo

conservatione. Dicendum ergo est, cum duratio aut conservatio dicitur incipere per ultimum non esse, intelligendum esse non quoad inceptionem alicuius rei, sed talis denominationis qua denotetur eamdem rem iam praeextitisse vel per instans. Et ideo ex illo diverso modo inceptionis nec potest inferri maior distinctio quam rationis, cum haec sufficiat ad illas diversas denominationes; nec etiam potest inferri successio, sed potius negatio successionis et variationis in esse rei permanentis, ut infra latius explicabimus. Estque accommodatum exemplum in quiete, quam philosophi dicunt incipere per ultimum non esse, non quia successiva sit, sed potius quia consistit in privatione successivi motus. Dici autem aliter posset durationem permanentem dupliciter accipi posse: uno modo quoad sufficientiam tantum, et hoc modo solum dicere ipsam existentiam, quatenus de se sufficiens est ad diu permanendum in esse, et sub hac consideratione seu denominatione durationem incipere simul cum tali existentia, ut per primum sui esse. Alio vero modo sumi durationem ut exercet actum durandi vel perseverandi in esse, quod propriissime videtur significari per verbum *durandi;* et quoad hoc dicimus durationem incipere per ultimum sui non esse; tamen hic actus seu hoc exercitium durandi non addit aliquid positivum et reale ultra sufficientiam durationis, sed dicit eamdem existentiam eodem modo se habentem. Quod si aliqua est existentia alicuius rei quae nec actu permanet nec sufficiens est ad permanendum in esse, illa non meretur nomen durationis, sed poterit dici principium aut terminus durationis.

16. Rursus hic modus explicandi durationem non multum discrepat a secunda sententia supra relata; quin potius, quoad rem ipsam, eodem redeunt. Nam illa permanentia quam exposuimus, quatenus actu exercetur in re, nihil addit existentiae, nisi negationem variationis, mutationis aut destructionis, vel etiam cessationis. Quod optime declaratur exemplo supra adducto de quie-

dice permanencia en el mismo lugar, así la duración dice permanencia en el mismo ser; por tanto, igual que el reposo no añade en la realidad más que la privación del movimiento, así la duración no añade más que la negación. Pero hablando consecuentemente de acuerdo con nuestra opinión, esa negación de destrucción o de terminación que incluye la duración, no debe referirse, como en sentido compuesto, al ser de la cosa para un mismo instante concebido indivisiblemente, según nuestra manera de concebir, sino al ser mismo absolutamente y en sentido dividido (como le llaman), y de tal forma que puede concebirse como preexistente. A pesar de todo, si alguien prefiere hablar de tal manera que diga que una cosa dura también un instante e incluye la mencionada negación del primer modo, no se expresará de forma totalmente improbable. Ahora bien, el hecho de que bajo la palabra *duración* y bajo el concepto que le corresponde se incluya formalmente esa negación, o mediante ella se explique sólo la misma permanencia positiva de la existencia, parece que es de poca importancia, y ambas cosas parece que pueden defenderse fácilmente, aun cuando el modo de explicar este punto por la negación parezca que es más expedito y fácil. De la misma manera que aun cuando la identidad pueda explicarse por un modo de referencia positiva y de relación de razón de una cosa consigo misma, se explica, sin embargo, más fácilmente por la negación de división. Por tanto, en este sentido pueden reducirse fácilmente al verdadero sentido la primera y la segunda opinión.

17. Pero la tercera, entendida acerca de la medida activa, no declara en manera alguna la razón propia de la duración, como tal, ya que ser medida extrínseca es algo muy accidental y extrínseco para la duración como tal; y ser medida intrínseca no pertenece a la medida activa, como se mostró. Pero entendida esa opinión acerca de la mensurabilidad pasiva, podría quedar reducida a nuestra explicación si el sentido no es que la razón formal de la duración consiste en esa relación de medida, sino que se explica por medio de ella, como por una propiedad suya. Esto viene a ser lo mismo que si se dijera que la existencia en cuanto se aprehende como medible en su acto ejercido de existir, tiene como tal razón de duración, ya que es mensurable así según su permanencia. Y esto es ciertamente ver-

te, nam sicut quies dicit permanentiam in eodem loco, ita duratio dicit permanentiam in eodem esse; ergo sicut quies in re non addit nisi privationem motus, ita duratio non addit nisi negationem. Consequenter vero loquendo iuxta nostram sententiam, illa negatio destructionis vel desitionis, quam includit duratio, non debet referri quasi in sensu composito ad esse rei pro eodem instanti indivisibiliter concepto, modo nostro concipiendi, sed ad ipsum esse absolute, et in sensu diviso (ut aiunt), atque adeo ut potest concipi tamquam praeexistens. Quamquam si quis velit ita loqui ut dicat rem etiam pro uno instanti durare et includere dictam negationem priori modo, non loquetur omnino improbabiliter. An vero sub hac voce *durationis* et sub conceptu illi correspondente formaliter importetur illa negatio, vel solum per illam explicetur ipsa permanentia positiva existentiae, res parvi momenti esse videtur, et utrumque facile defendi potest, quamquam ille modus explicandi hanc rem per negationem expeditior et facilior videatur. Sicut identitas, licet explicari possit per modum habitudinis positivae et relationis rationis eiusdem ad seipsum, facilius tamen explicatur per negationem divisionis. In hunc ergo modum facile possunt prima et secunda sententia ad verum sensum revocari.

17. Tertia vero intellecta de mensura activa nullo modo declarat propriam rationem durationis, ut sic, quia esse mensuram extrinsecam est valde accidentarium et extrinsecum durationi ut sic; esse autem mensuram intrinsecam non pertinet ad mensuram activam, ut ostensum est. Intellecta vero illa sententia de mensurabilitate passiva posset ad nostram expositionem revocari, si non sit sensus formalem rationem durationis consistere in illa relatione mensurae, sed per eam ut per quamdam proprietatem declarari. Sic enim perinde est ac si diceretur existentiam, quatenus apprehenditur ut mensurabilis in actu suo exercito[1] existendi, ut sic habere rationem durationis, nam secun-

[1] *Seu exercitio* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

dad, especialmente en las duraciones finitas; después expondremos cómo puede convenirle a la infinita o eterna, o cómo debe aplicársele.

18. *Por qué el «donde» se distingue realmente de las cosas situadas en un lugar, y la duración no se distingue de las cosas que duran.*—Pero queda una dificultad acerca de lo dicho en esta sección y en la precedente; en efecto, en toda realidad creada, el *donde* es un cierto modo real distinto *ex natura rei* de la cosa misma de la cual es modo, tal como suponemos ahora por lo que diremos en la disputación siguiente; por consiguiente, también la duración es un modo distinto *ex natura rei*. Se prueba esta inferencia, pues para explicar las presencias locales y las duraciones de las cosas, concebimos nosotros dos espacios infinitos: uno cuasi permanente e infinitamente extenso por todas partes, sin término; el otro, cuasi sucesivo, que se prolonga desde la eternidad hasta la eternidad, y a ambos viene como a llenarlos de modo actual y necesario Dios; al primero, con su inmensidad, y al último, con la eternidad divina. Por consiguiente, el *donde* en las realidades creadas es un modo distinto *ex natura rei* de la criatura, precisamente porque es una cierta presencia definida a una determinada parte del espacio anterior. Por lo cual sucede también que el *donde* mismo varía en una misma cosa, en cuanto una misma cosa puede mostrar su presencia en este momento a una parte de este espacio, y en el otro a otra. Por tanto, por la misma razón o proporción será la duración un modo distinto *ex natura rei* de la cosa creada que dura, ya que no es más que una como presencia para aquel segundo espacio sucesivo, pero no adecuada a él, ya que no es infinita, sino adecuada a una parte determinada de él, la cual variará por tanto en cuanto corresponde o se muestra a las diversas partes de ese espacio; por consiguiente, se da la misma proporción entre estas dos cosas. Y de aquí parece además que se infiere en contra de lo dicho que del mismo modo que una cosa se dice que está en un sitio y que tiene su propio *donde*, aun cuando no muestre su presencia a ninguna parte de ese espacio, sino sólo a un punto indivisible, así la cosa se ha de decir que dura por el hecho mismo de estar presente realmente al segundo

dum permanentiam suam sic mensurabilis est. Et hoc quidem verum est, praecipue in durationibus finitis; quomodo autem in infinitam seu aeternam convenire possit, aut ei applicari debeat, inferius declarabimus.

18. *Quare ubi distinguatur in re a constitutis in loco, non vero duratio a durantibus.*— Una vero superest difficultas circa dicta in hac et praecedenti sectione; nam in omni re creata, *ubi* est quidam modus realis ex natura rei distinctus ab ipsa re cuius est modus, ut nunc supponimus ex dicendis disputatione sequenti; ergo etiam duratio est modus ex natura rei distinctus. Probatur haec consecutio, nam ad explicandas praesentias locales et durationes rerum, duo spatia infinita a nobis concipiuntur: unum quasi permanens et undique infinite extensum sine termino; aliud quasi successivum, quod ab aeterno in aeternum protenditur, et utrumque horum quasi repletur actualiter et necessario a Deo, illud quidem prius, immensitate; hoc vero posterius, divina aeternitate. *Ubi* ergo in rebus creatis ideo est modus ex natura rei distinctus a creatura, quia est definita quaedam praesentia ad determinatam partem prioris spatii. Unde etiam fit ut ipsum *ubi* in eadem re varietur, quatenus eadem res nunc potest exhibere praesentiam suam ad unam partem illius spatii, nunc vero ad aliam. Igitur eadem ratione seu proportione duratio erit modus ex natura rei distinctus a re creata durante, quia non est nisi veluti praesentia quaedam ad illud posterius spatium successivum, non quidem adaequata illi, quia non est infinita, sed ad aliquam determinatam partem eius, quae proinde variabitur prout diversis partibus illius spatii correspondet aut exhibetur; ergo est eadem proportio inter haec duo. Atque hinc ulterius inferri videtur contra dicta, quod sicut res dicitur esse alicubi et habere proprium *ubi*, etiamsi non exhibeat praesentiam suam alicui parti illius spatii, sed tantum puncto indivisibili, ita res dicenda sit durare, hoc ipso quod realiter est praesens posteriori spatio, etiamsi non correspondeat illi secundum aliquam

espacio, aun cuando no le corresponda según alguna parte divisible del mismo, sino sólo según un instante indivisible.

19. A esta objeción se ha de responder no discutiendo por ahora cómo aquellos espacios son verdaderamente concebidos o imaginados por nosotros para explicar otros tiempos o lugares intrínsecos de las cosas, tal como han de ser concebidos, pues para esto se ofrecerá después una mejor oportunidad de hablar; ahora, empero, suponemos que esos espacios no son unas realidades verdaderas, ya que ni son realidades increadas, como es evidente por sí, ni son tampoco seres creados, ya que son aprehendidos como eternos y necesarios por sí. Por lo tanto, son concebidas como unas ciertas capacidades, bien de los cuerpos o de los movimientos, pues el espacio local se concibe como apto para ser llenado por cuerpos; en cambio, el espacio temporal—por llamarlo así—, como apto para ser llenado por los movimientos; y por esto concebimos también que al primer espacio pueden estar presentes no solamente los cuerpos, sino también otras cosas, con una presencia local acomodada a cada una; y de forma parecida, al último espacio o tiempo imaginario pueden estar a su modo presentes y cuasi coexistentes con él no sólo los movimientos, sino también otras realidades existentes. Luego, en cuanto a esto, se da una cierta semejanza y proporción; sin embargo, hay una diferencia, y es que en ese espacio que se aprehende como cuasi sucesivo, que suele llamarse tiempo infinito imaginario, en él—digo—sucede que las cosas existen por virtud de su existencia actual, aun cuando no se conciba ninguna otra cosa sobreañadida a él; en cambio, en el otro espacio local no sucede por virtud de la sola existencia, sino en virtud de otra presencia que se sobreañade a la cosa existente. Una señal y argumento suficiente de esto es que una misma cosa, reteniendo la misma existencia, puede cambiar su presencia para cualquier espacio local determinado, no por la mutación de otro, sino por la mutación de sí; sin embargo, no puede la cosa cambiar su presencia a otro espacio o tiempo imaginario, si retiene la misma existencia; ahora bien, si se concibe allí algo a manera de mutación, sólo es por parte de un extremo, concretamente, porque se concibe como fluyente el tiempo mismo imaginario.

partem divisibilem eius, sed tantum secundum instans indivisibile.

19. Ad hanc obiectionem respondendum est non disputando modo ut illa spatia vere cogitentur aut fingantur a nobis ad explicanda alia tempora aut loca intrinseca rerum, qualia cogitanda sint, de hoc enim infra occurret commodior dicendi locus; nunc autem supponimus illa spatia non esse veras aliquas res, quia nec sunt res increatae, ut per se constat, neque etiam sunt entia creata, cum apprehendantur tamquam aeterna et per se necessaria. Concipiuntur ergo ut capacitates quaedam vel corporum vel motuum, nam spatium locale concipitur ut aptum repleri corporibus; spatium vero temporale (ut sic dicam) ut aptum repleri motibus; et hinc etiam concipimus priori spatio non solum corpora, sed etiam res alias posse esse praesentes locali praesentia unicuique commodata; et similiter posteriori spatio seu tempori imaginario, non tantum motus, sed etiam res alias existentes posse esse suo modo praesentes et quasi coexistentes illi. Quoad haec ergo est nonnulla similitudo ac proportio; est tamen discrimen, quia in id spatium quod apprehenditur quasi successivum, quod vocari solet infinitum tempus imaginarium, in illud (inquam) incidit res esse ex vi existentiae actualis, etiamsi nihil aliud ei supperadditum intelligatur; at vero in aliud spatium locale non incidit ex vi solius existentiae, sed ex vi alterius praesentiae quae rei existenti superadditur. Cuius signum et sufficiens argumentum est quod eadem res et eamdem retinens existentiam, potest mutare praesentiam ad quodlibet determinatum spatium locale, non per mutationem alterius, sed per mutationem sui; non tamen ita potest res mutare praesentiam ad aliud spatium seu tempus imaginarium, si eamdem retinet existentiam; sed si aliquid per modum mutationis ibi concipitur, solum est ex parte alterius extremi, scilicet, quia ipsum tempus imaginarium ut fluens concipitur.

20. Por consiguiente, por esta diferencia no es válida la consecuencia del argumento; en efecto, la presencia local es un modo sobreañadido a la existencia de la cosa, por el hecho de que la cosa creada en virtud de su sola existencia no dice relación a un lugar, ni—por decirlo así—le compete el ocupar alguna parte del espacio local imaginario. La duración, en cambio, no dice un modo añadido a la existencia, ya que cualquier cosa, en virtud de su existencia actual como tal, entra necesariamente en el tiempo mismo imaginario o en algo referente al mismo, y cuanto de ella depende, permaneciendo inmutable la misma existencia, puede coexistir con todo él, aun cuando se extienda sucesivamente hasta el infinito, o se conciba que se extiende. Por esto, pues, la existencia misma ni disminuye en sí, ni aumenta, cosa que no sucede en la presencia local. En efecto, una misma presencia no puede o bien quedar contenida dentro de un punto indivisible, o extenderse hasta un espacio divisible, a no ser que cambie en sí, ya sea que aumente o que disminuya. Pero la razón de esta diferencia puede tomarse también de que aquel espacio al que corresponde la presencia local se concibe como permanente e inmutable, y por ello una cosa creada no puede estar presente a un espacio mayor o menor, a no ser que se produzca en ella una mutación en cuanto al aumento o disminución de presencia; pero el otro espacio temporal se aprehende cuasi fluyente, y por ello la existencia, incluso la creada, perseverando inmutable, puede estar presente por sí misma a una parte cada vez mayor de ese espacio o tiempo imaginario. Y así con esa comparación o proporción no solamente no se rechaza, sino que se explica también más la opinión propuesta sobre la razón de la duración, y se explicará más con lo que diremos en particular de cada una de las duraciones.

20. Propter hanc ergo differentiam non tenet consecutio argumenti; nam praesentia localis est modus superadditus existentiae rei, eo quod res creata ex vi solius existentiae suae non dicit respectum ad locum, neque habet (ut ita dicam) quod repleat aliquam partem spatii localis imaginarii. Duratio vero non dicit modum additum existentiae, quia res quaelibet ex vi suae actualis existentiae, ut sic, incidit[1] necessario in tempus ipsum imaginarium vel in aliquid eius, et quantum est ex se, si eadem existentia immutata perseveret, potest coexistere toti illi, etiamsi in infinitum successive extendatur seu extendi concipiatur. Ex hoc enim ipsa existentia in se nec minuitur, nec augetur, quod in locali praesentia locum non habet. Non enim potest eadem praesentia vel contineri intra indivisibile punctum, vel extendi ad divisibile spatium, nisi in se mutetur, vel augeatur, vel minuatur. Ratio huius differentiae ex eo etiam reddi potest quod spatium illud cui praesentia localis correspondet, concipitur ut permanens et immutabile, et ideo non potest res creata esse praesens maiori vel minori spatio, nisi in ipsa fiat mutatio quoad augmentum vel diminutionem praesentiae; aliud vero spatium temporale apprehenditur quasi fluens, et ideo existentia etiam creata, immutata perseverans, potest per seipsam adesse maiori et maiori parti illius spatii seu temporis imaginarii. Atque ita ex illa comparatione aut proportione non solum non improbatur, verum etiam explicatur magis proposita sententia de ratione durationis, et ex his quae de singulis durationibus in particulari dicemus, magis declarabitur.

[1] *Includit* en otras ediciones. (N. de los EE.)

SECCION III

Noción de eternidad y su distinción de la duración creada

1. La duración se divide de modo primario y principal en creada e increada. La duración increada es la eternidad tomada en sentido absoluto o por su esencia; en cambio, la duración creada es toda aquella que no es una verdadera eternidad.

Se da una duración increada

2. Acerca de esa división hay que advertir en primer lugar que en ella se supone que se da una duración verdadera e increada, cosa que pareció negar Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 9, a. 2, en los argumentos que propone en cuarto lugar contra la opinión de Santo Tomás, con los cuales intenta probar que en Dios no existe ninguna duración; de ello resulta abiertamente que no hay ninguna duración increada. Se sigue además que la eternidad o no es una duración, o que no está en Dios ni es nada real, sino sólo ese espacio infinito de tiempo imaginario con el cual concebimos que coexiste el ser divino. El fundamento de Auréolo es que piensa que pertenece a la razón formal de la duración la sucesión. Sin embargo, la opinión contraria es cierta. En primer lugar porque en sentido verdadero y propio se dice que Dios ha durado realmente desde la eternidad; luego con una duración real y que no existe en otro; por consiguiente, en una duración increada existente en el mismo Dios. Asimismo, Dios existe siempre realmente, de tal manera que nunca se puede señalar en El un comienzo de la existencia, y permaneció y permanece en ese ser realmente; por consiguiente, duró y dura realmente con su duración intrínseca, la cual no puede ser más que increada. Finalmente, si el cielo hubiese sido movido desde la eternidad, hubiese durado realmente; ahora bien, Dios existe y permanece en su ser de tal manera que es de suyo suficiente para coexistir o—por decirlo así—para co-durar con aquel tiempo infinito; por consiguiente, tiene en sí una verdadera duración real e increada por la

SECTIO III

Quid sit aeternitas, et quomodo a duratione creata distinguatur

1. Primo ac praecipue dividitur duratio in creatam et increatam. Duratio increata est aeternitas simpliciter dicta seu per essentiam; creata vero duratio est omnis illa [1] quae non est vera aeternitas.

Dari durationem increatam

2. Circa quam divisionem primo advertendum est in ea supponi dari durationem veram et increatam, quod negare visus est Aureolus apud Capreolum, In I, dist. 9, a. 2, in argumentis quae quarto loco obiicit contra sententiam D. Thomae, quibus probare contendit in Deo nullam esse durationem; ex quo plane fit nullam esse durationem increatam. Sequitur deinde aeternitatem aut non esse durationem, aut non esse in Deo, neque esse aliquid reale, sed solum infinitum illud spatium temporis imaginarii cui nos concipimus divinum esse coexistere. Fundamentum Aureoli est quia putat de ratione formali durationis esse successionem. Nihilominus contraria sententia certa est. Primo, quia Deus vere ac proprie dicitur ex aeternitate realiter durasse; ergo per durationem realem et non in alio existentem; ergo per durationem increatam existentem in ipso Deo. Item Deus semper realiter extitit, ita ut nunquam in eo signari potuerit initium existendi, et in eo esse realiter permansit ac permanet; ergo realiter duravit et durat sua intrinseca duratione, quae non potest esse nisi increata. Tandem si ab aeterno caelum fuisset motum, realiter durasset; sed Deus ita existit et permanet in suo esse ut ex se sufficiens sit ad coexistendum vel (ut sic dicam) condurandum illi infinito tempori; ergo habet in se veram

[1] *Alia* en otras ediciones. (N. de los EE.)

que dura. Y al fundamento de Auréolo hay que negar la afirmación, sobre lo cual diremos más cosas en la sección siguiente.

3. En segundo lugar, por lo que se refiere al nombre de eternidad, hay que hacer notar que este nombre se toma diversamente, y a veces se atribuye a las duraciones creadas que son de algún modo infinitas o muy prolongadas; pues se dice eterno lo que existe como fuera de término, o sin término; y por eso, aquello que existe de tal manera que no se ha de acabar nunca, suele llamarse eterno; y sería lo mismo si hubiese existido algo creado sin principio de duración. Y de ahí, como por exageración, se extiende la palabra para significar lo que dura a lo largo de muchos siglos; de la misma manera que lo que es muy difícil suele llamarse imposible, y lo que tiene una magnitud muy grande suele llamarse inmenso e infinito, así lo que dura mucho tiempo suele llamarse eterno, tal como se ve en Dionisio, c. 10 *De Divinis Nominibus*. Pero esas significaciones son menos propias, pues solamente está verdadera y propiamente fuera de término la duración que es de suyo incapaz de término e incluye en su razón intrínseca la infinitud en la duración, y por eso únicamente ésta se llama de manera propia y absoluta eternidad. Ahora bien, esa duración no puede ser más que increada, pues ninguna otra hay de suyo e intrínsecamente sin término, puesto que todas las creadas pueden comenzar y terminar. Por consiguiente, se ha dicho con razón que la duración increada es la eternidad propia. Y esta duración es aquella por la cual solamente Dios se dice eterno. Por ello, el estudio de esta duración no pertenece al presente lugar, sino a aquel en que hemos tratado anteriormente de los atributos del primer ente; pues en el presente lugar, como se ve por el método de esta obra, tratamos únicamente ya de los accidentes o de los atributos accidentales de las cosas creadas; y la eternidad por esencia es un atributo de solo Dios, que se ha demostrado antes que le conviene *per se* y esencialmente, Disp. XXIX, sec. 9. Sin embargo, desde aquel lugar habíamos remitido a éste para explicar qué es esa duración que se llama eternidad, dado que, no habiendo sido explicada todavía la razón común de duración, no podía explicarse allí de modo suficiente; por ello, hay que exponer brevemente aquí lo que es la eternidad.

durationem realem et increatam qua duret. Ad fundamentum autem Aureoli negandum est assumptum, de quo sect. seq. plura dicturi sumus.

3. Secundo, quod ad nomen aeternitatis attinet, observandum est hoc nomen varie accipi, et interdum attribui durationibus creatis quae aliquo modo infinitae sunt vel longissimae; dicitur enim aeternum quasi extra terminum seu sine termino existens; et ideo quod existit ita ut nunquam finiendum sit, solet dici aeternum; et idem esset si aliquid creatum sine principio durationis extitisset. Et inde quasi per exaggerationem extenditur illa vox ad significandum quod per multa saecula durat; sicut enim quod difficillimum est solet dici impossibile, et quod est ingentis magnitudinis solet dici immensum ac infinitum, ita quod longissime durat vocari solet aeternum, ut sumitur ex Dionys., c. 10 de Divinis nominibus. Hae vero significationes minus propriae sunt, nam illa sola duratio vere ac proprie est extra terminum quae ex se est incapax termini et in sua intrinseca ratione infinitatem in duratione includit, et ideo illa sola proprie et simpliciter vocatur aeternitas. Talis autem duratio non potest esse nisi increata, quia nulla alia est ex se et ab intrinseco sine termino, nam omnis creata potest et inchoari et finiri. Merito ergo dictum est durationem increatam esse propriam aeternitatem. Haec ergo duratio est a qua Deus solus vocatur aeternus. Unde disputatio de hac duratione non pertinet ad hunc locum, sed ad eum in quo supra egimus de attributis primi entis; nam hoc loco, ut ex methodo huius operis constat, iam solum agimus de accidentibus seu attributis accidentalibus rerum creatarum; aeternitas autem per essentiam est attributum solius Dei, quod illi per se et essentialiter convenire supra demonstratum est, disp. XXIX, sect. 9. Ex illo tamen loco in hunc remisimus declarandum quid sit haec duratio quae aeternitas dicitur, eo quod, nondum explicata communi rationе durationis, satis ibi declarari non poterat; et ideo quid sit aeternitas, breviter hoc loco declarandum est.

Diferencia entre la eternidad y las otras duraciones

4. *Se refuta la primera opinión.*—En primer lugar, pues, suelen dudar los teólogos acerca de aquello en que difiere la eternidad de las otras duraciones. Pues no parece suficiente si decimos que difieren en que la eternidad es increada y las otras duraciones son creadas. En efecto, esta diferencia es como material y ahora, en cambio, buscamos la diversidad propia y formal dentro de la razón de duración. Por tanto, algunos antiguos juzgaron que la diferencia primaria y esencial de la eternidad con respecto a cualquier otra duración es que ella sola es una duración permanente, y todas las demás son de algún modo sucesivas. Pero esta opinión, entendida en rigor y con propiedad, tal como la mantienen San Buenaventura y otros, es falsa, pues también entre las duraciones creadas hay algunas permanentes, como se verá por el decurso de la Disputación. Después expondré si esta opinión puede reducirse a algún sentido verdadero.

5. *Se rechaza la segunda opinión.*—Otros dijeron que es propio de la eternidad carecer de principio y de fin, y que así es una duración infinita, y que difiere de las demás en que todas tienen principio y algunas tendrán además fin, como el tiempo y toda duración corruptible. Sin embargo, si se toma esta diferencia atendiendo únicamente a aquello que se ha producido ya, no explica suficientemente la diferencia propia de la eternidad respecto a las demás duraciones, ya que aun cuando de hecho, según nuestra fe, no haya ninguna otra duración sin principio, sin embargo, absolutamente no repugna que la haya, como se dijo en lo que precede. Por ello, si hubiese creado Dios un ángel o un cielo desde la eternidad, no habría en él principio de duración, y, sin embargo, su duración sería creada y esencialmente diversa de la eternidad. En este sentido afirmó Ricardo de San Víctor, lib. II *De Trinitate,* c. 4, que una cosa es lo sempiterno y otra lo eterno; pues puede llamarse sempiterno lo que carece de principio y de fin, y lo eterno, en cambio, requiere además de esto la inmutabilidad; pero Isidoro, en el lib. VII de las *Etimologías,* piensa que esas dos palabras tienen la misma significación, y en rigor parece que es así. Ricardo, sin embargo, las aplicó de tal

Differentia aeternitatis ab aliis durationibus

4. *Prima opinio refutatur.*— Primo ergo dubitare solent theologi quo differat aeternitas ab aliis durationibus. Neque enim satis videtur si dicamus differre in eo quod aeternitas increata est, aliae vero durationes sunt creatae. Haec enim differentia quasi materialis est; nunc vero inquirimus propriam et formalem diversitatem intra rationem durationis. Quidam ergo antiqui existimarunt primam et per se differentiam aeternitatis ab omni alia duratione esse quod ipsa sola est duratio permanens, aliae vero omnes sunt aliquo modo successivae. Sed haec opinio, in rigore et proprietate intellecta prout a Bonaventura et aliis asseritur, falsa est, nam etiam inter durationes creatas sunt aliquae permanentes, ut ex discursu disputationis constabit. An vero possit haec sententia ad aliquem verum sensum reduci, statim declarabo.

5. *Secunda opinio refutatur.*— Alii dixerunt aeternitatis proprium esse carere principio ac fine, atque ita esse durationem infinitam differreque ab aliis quod omnes habent principium, et aliquae etiam habebunt finem, ut tempus omnisque duratio corruptibilis. Verumtamen, si haec differentia secundum id tantum quod iam factum est intelligatur, non satis declarat propriam differentiam aeternitatis ab aliis durationibus, quia, licet de facto secundum fidem nostram nulla alia duratio sit absque principio, tamen absolute non repugnat esse, ut in superioribus est dictum. Unde si Deus creasset angelum vel caelum ab aeterno, non esset in eo durationis principium, et nihilominus duratio eius creata esset et essentialiter differens ab aeternitate. Quo sensu dixit Richardus Victorinus, lib. II de Trinitate, c. 4, aliud esse sempiternum, aliud aeternum; nam sempiternum dici potest quidquid caret principio et fine, aeternum vero ultra hoc requirit immutabilitatem; Isidorus autem, lib. VII Etym., illas duas voces eamdem putat habere significationem,

modo que indicasen la diversidad de las cosas significadas; y así dijo también Agustín en el lib. *LXXXIII Quaestionum,* q. 19, *que aunque todo lo eterno sea inmortal, sin embargo no todo lo inmortal se llama eterno con suficiente sutileza; porque aunque una cosa viva siempre, sin embargo, si sufre mutabilidad, no se llamará propiamente eterna.* Ciertamente, en el modo común de hablar suele decirse que la criatura es eterna si ha sido creada desde la eternidad; sin embargo, se dirá con más verdad en rigor que esa criatura dura desde la eternidad, pero no con una duración que sea la eternidad. Pero si esa diferencia se concibe no sólo como de hecho, sino también en cuanto a lo posible, es decir, que la eternidad sea la duración que no tiene principio ni fin ni puede tenerlos, y que se distingue de las otras en esto, en que cualquier otra duración tiene fin o principio, o al menos puede tenerlo, en tal sentido—repito—esa diferencia es verdadera, como se verá por lo que se ha de decir.

6. *Diferencia que señala Santo Tomás entre la eternidad y las otras duraciones.—Descripción de la eternidad.*—Santo Tomás expone esta diferencia de otra manera, I, q. 10, a. 5. Pues la eternidad—dice—es una duración tal que no admite ninguna sucesión, ni en el ser, ni en los propios e internos actos u operaciones de la cosa eterna; en cambio, cualquier otra duración es tal que o bien tiene en sí misma sucesión, o al menos la tiene sobreañadida en algunas operaciones o movimientos del mismo supuesto. Esta diferencia es muy verdadera en sus dos partes. La primera la insinuó suficientemente Boecio en la conocida definición de la eternidad, que es *la posesión perfecta y total, de modo simultáneo, de una vida interminable.* En efecto, al decir *total de modo simultáneo,* se indica la carencia de sucesión; y cuando se dice *de una vida interminable,* etc., se indica la carencia de toda mutación posible en el ser mismo, ya que para ella es idéntico ser y vivir; finalmente, cuando se agrega *posesión perfecta,* se indica que esa carencia de sucesión debe darse no solamente en el ser mismo, sino también en todo acto interno de la cosa eterna. Y de este modo sólo Dios es eterno, ya que sólo El tiene esa estabilidad necesaria en el ser y en toda perfección y operación interna.

et in rigore ita videtur. Richardus vero eas accommodavit, ut diversitatem rerum significatarum indicaret; sic etiam dixit Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 19, *licet omne aeternum sit immortale, non tamen omne immortale satis subtiliter aeternum dici; quia etsi semper aliquid vivat, tamen si mutabilitatem patiatur, non proprie aeternum appellatur.* Solet quidem in communi modo loquendi dici creaturam fore aeternam, si ex aeternitate creata sit; tamen in rigore verius dicetur talis creatura durare ex aeternitate, non tamen duratione quae sit aeternitas. Si autem differentia illa non tantum de facto, sed de possibili etiam intelligatur, videlicet, ut aeternitas sit illa duratio quae nec principium nec finem habet, nec habere potest, et a caeteris in hoc distinguatur quod omnis alia duratio vel finem vel principium habet, vel saltem habere potest, in hoc (inquam) sensu hoc discrimen verum est, ut ex dicendis constabit.

6. *Discrimen quod assignat D. Thom. inter aeternitatem et alias durationes.— Descriptio aeternitatis.*— Aliter exponit hoc discrimen D. Thom., I, q. 10, a. 5. Nam aeternitas (inquit) est talis duratio quae nullam successionem admittit, neque in esse, neque in propriis et internis actibus seu operationibus rei aeternae; omnis autem alia duratio talis est ut vel in seipsa successionem habeat, vel saltem illam habeat adiunctam in aliquibus operationibus vel motibus eiusdem suppositi. Quae differentia quoad utramque partem verissima est. Et priorem indicavit satis Boetius[1] in recepta illa definitione aeternitatis, quod sit *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Nam in eo quod dicitur *tota simul* significatur carentia successionis; cum vero dicitur *interminabilis vitae,* etc., significatur carentia omnis mutationis possibilis in ipso esse, quia idem est illi esse et vivere; cum denique additur *perfecta possessio* indicatur illam carentiam successionis esse debere non tantum in ipso esse, sed etiam in omni interno actu rei aeternae. Atque hac ratione solus Deus aeternus est, quia solus ipse habet eam necessariam stabilitatem in esse et in omni perfectione et interna operatione.

[1] Lib. III Cons., pros. 2; Ansel. in Monolog., c. 24.

7. Con lo cual queda también clara la segunda parte de la diferencia señalada, pues toda duración creada es tal que bien sea en sí o en las operaciones de su supuesto admite variación o sucesión. En efecto, aun cuando pueda crearse una sustancia que sea permanente e inmutable también en su ser, sin embargo, no se ha creado ninguna, ni puede crearse, que no admita alguna variación o sucesión, al menos en los accidentes o en los movimientos internos. Y digo siempre *en los actos o movimientos internos,* porque, aun cuando pueda haber sucesión o variación en los actos externos o en las denominaciones que resultan de ellos, esto en nada se opone a la verdadera eternidad. En efecto, así Dios comienza a crear y deja de crear, y mueve las cosas en el tiempo con una acción asimismo temporal y sucesiva, sin variación ni disminución de su eternidad, ya que esa sucesión en estos actos o denominaciones externas no induce la variación en ningún acto interno o en la perfección propia de Dios mismo, como notó acertadamente Anselmo en el *Monologio,* c. 24. Ahora bien, pertenece a la razón de eternidad solamente el excluir enteramente de la cosa misma eterna y de todo ser y perfección de la misma la sucesión.

8. Ahora bien, a pesar de que esta diferencia señalada por Santo Tomás es verdadera, puede, sin embargo, parecer menos conveniente porque no está tomada de aquello que formal y esencialmente pertenece a la razón de duración, sino de algo sobreañadido y extrínseco. Esto se explica así: en efecto, aun cuando en una realidad creada, por ejemplo en un ángel, sea una la duración del ser mismo y otra la duración de la operación, y no haya sucesión en la primera y la haya, sin embargo, en la segunda; sin embargo, esas dos duraciones son esencialmente diversas, y una no queda constituida en su razón por la otra, sino que cada una lo está por su razón intrínseca formal, y por la misma difiere una de ellas respecto de la otra y de la eternidad misma; por tanto, no se ha señalado atinadamente la diferencia entre la eternidad y las otras duraciones, sobre todo las permanentes e inmutables, atendiendo a la sucesión que llevan aneja, la cual admiten; pues, aun prescindiendo de esta sucesión, es menester que tengan diversidad en sus razones formales intrínsecas.

7. Ex quo etiam patet altera pars assignatae differentiae: nam omnis duratio creata ralis est ut vel in se vel in operationibus sui suppositi successionem seu variationem admittat. Quamvis enim creari possit substantia quae in suo esse permanens atque immutabilis etiam sit, nulla tamen creata est vel creari potest quae saltem in accidentibus vel internis motibus aliquam variationem vel successionem non admittat. Dico autem semper *in internis actibus aut motibus,* quia, licet in externis actibus aut denominationibus quae ex eis resultant possit esse successio aut varietas, hoc nihil obest verae aeternitati. Sic enim Deus creare incipit, et a creando desistit, et res in tempore movet actione etiam temporali et successiva, absque variatione vel diminutione suae aeternitatis, quia haec successio in his actionibus vel denominationibus externis non infert varietatem in aliquo actu interno, aut propria perfectione ipsius Dei, ut recte notavit Anselmus, in Monologio, c. 24. De ratione autem aeternitatis solum est ut omnino excludat successionem ab ipsa re aeterna et ab omni esse ac perfectione illius.

8. Sed quamquam haec differentia a D. Thoma assignata vera sit, videri tamen potest minus conveniens, quia non sumitur ex his quae formaliter ac per se pertinent ad rationem durationis, sed ex adiunctis et extrinsecis. Quod ita declaratur, nam, licet in re creata, angelo, verbi gratia, alia sit duratio ipsius esse, alia vero sit duratio operationis, et in priori non sit successio, sit autem in posteriori, nihilominus illae duae durationes essentialiter diversae sunt, et una non constituitur in sua ratione per aliam, sed unaquaeque per suam intrinsecam rationem formalem, et per eamdem una earum differt ab alia et ab ipsa aeternitate; ergo non recte assignatur differentia inter aeternitatem et alias durationes, praesertim permanentes et immutabiles, ex adiuncta successione quam admittunt; nam etiam praecisa hac successione, necesse est ut in suis intrinsecis formalibus rationibus habeant diversitatem.

9. *Se admite la diferencia que se estableció.*—Se responde que lo que en la objeción se mantiene es verdadero en parte, y que, sin embargo, la referida diferencia fue propuesta por Santo Tomás con acierto y sabiduría. Pues si queremos señalar la diferencia primaria, consiste en que la eternidad es una duración esencial e intrínsecamente necesaria, que no depende de nadie, y, por consiguiente, absolutamente inmutable, tanto por su capacidad interna como por cualquier potencia extrínseca, cosas todas que quedan indicadas en aquellas palabras de la definición, *de una vida interminable.* Pero ninguna otra duración es tan necesaria o independiente o inmutable, ya que teniendo su origen cualquier otra duración en una causa externa, y dependiendo de ella, puede perecer al menos por la potencia de ésta. En ello está, por tanto, la diferencia primaria y más esencial, que parece pertenecer formalmente a la razón de duración como tal. En efecto, como la duración dice formalmente permanencia o perseverancia de un ser, lo que hace variar la razón y el modo de permanecer en el ser, distingue también formalmente a las duraciones; ahora bien, perseverar en el ser con una necesidad absoluta e intrínseca es el modo más noble de permanecer en el ser, y que difiere de cualquier otro más que genéricamente; por consiguiente, desde ese punto de vista se asigna de manera suficientemente formal la diferencia entre tales duraciones. Y en este sentido puede afirmarse en cierto modo que la eternidad es la única duración permanente; en efecto, sólo ella permanece de tal manera que no puede en forma alguna perecer o fallar; en este sentido, S. Agustín, en el sermón 38 *De Verbis Domini,* atribuyó a la eternidad cuasi por antonomasia el que *en ella resida la estabilidad.* Y de acuerdo con esta diferencia, tomada en sentido precisivo y formal, aun cuando por un imposible imaginásemos que se da en Dios alguna variación o sucesión en sus actos internos, como, por ejemplo, en conocer o querer a las criaturas, sin embargo, la duración del ser divino retendría la razón esencial de eternidad, pues la eternidad sería, no obstante, una duración independiente y totalmente necesaria. Y al revés, aun cuando se imaginase una sustancia creada incapaz de accidentes, o invariable en ellos, a pesar de todo la duración de su ser mismo no sería eternidad, porque sería simplemente dependiente y mu-

9. *Approbatur differentia constituta.*—Respondetur et quod in obiectione sumitur verum ex parte esse, et nihilominus dictam differentiam apte atque sapienter a D. Thoma traditam esse. Nam si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est quod aeternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo pendens, et consequenter omnino immutabilis, tam per internam capacitatem quam per omnem extrinsecam potentiam, quae omnia indicantur in illa particula definitionis, *interminabilis vitae.* Nulla autem alia duratio est ita necessaria, aut independens, vel immutabilis, quia cum omnis alia duratio ab externa causa originem habeat, et ab ea pendeat, saltem per potentiam eius deficere potest. Haec ergo est prima et maxime essentialis differentia, quae formaliter pertinere videtur ad rationem durationis, ut sic. Nam, cum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicuius esse quod rationem et modum permanendi in esse variat, formaliter etiam distinguit durationes; at vero perseverare in esse cum absoluta et intrinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse, plusquam genere diversus ab omni alio; ergo satis formaliter ex eo capite assignatur discrimen inter huiusmodi durationes. Atque in hoc sensu quodammodo dici potest sola aeternitas permanens duratio; nam sola illa ita stat, ut nullatenus cadere aut deficere possit; quomodo August., serm. 38 de Verbis Domini, quasi per antonomasiam tribuit aeternitati quod *in ea stabilitas sit.* Et iuxta hanc differentiam praecise ac formaliter sumptam, quamvis per impossibile fingeremus esse in Deo aliquam variationem vel successionem in internis actibus eius, ut verbi gratia, in sciendis vel volendis creaturis, nihilominus duratio divini esse essentialem rationem aeternitatis retineret; nam esset nihilominus duratio independens et omnino necessaria. Et e converso, quamvis fingeretur substantia creata incapax accidentium, vel invariabilis in illis, nihilominus duratio ipsius esse non esset aeternitas, quia simpliciter esset de-

dable por potencia extrínseca. Por consiguiente, en cuanto a esta parte, es verdad lo que se mantiene en la objeción propuesta.

10. Pero, a pesar de ello explicó Santo Tomás fundadamente esa diferencia por la carencia de toda sucesión, tanto formal como accidental o concomitante (por llamarla así), para indicar con ello una cierta prerrogativa de la eternidad, a cuyo concepto pertenece ser la duración adecuada de aquella realidad de la cual es duración, no sólo en cuanto a su ser, sino también en cuanto a todas las cosas que en dicha realidad hay o pueden pensarse. O bien—para hablar con más propiedad—la eternidad es esencialmente la duración de un ser tal que incluya esencialmente toda perfección de ser, y consecuentemente todo acto o interna operación de tal ente. Y por ello, si la duración es tal que se defina y limite al ser de la cosa, y no se extienda a otras perfecciones u operaciones de la cosa, o al contrario, si es la duración de la operación y no del ser mismo, o de una operación y no de otra, no puede tener absolutamente la razón verdadera de la eternidad. En efecto, la eternidad es la duración del ser mismo por esencia; por lo cual, de la misma manera que aquel ser es la misma plenitud del ser, así la eternidad es—valga la expresión—la misma plenitud de la duración; y por eso, pertenece a su razón ser una duración plena y perfecta de todo el ser y de toda la perfección y operación de la cosa eterna. Y por lo mismo, se distingue adecuadamente la eternidad de cualquier otra duración, que por muy inmanente e inmutable o indivisible que parezca, lleva aneja la sucesión, porque precisamente con esto mismo se aparta de la plenitud de la duración que requiere la eternidad.

11. *La eternidad excluye las diferencias de pretérito y futuro.*—Y en esta razón de eternidad, explicada de esta manera, tiene su fundamento el que no solamente los teólogos, sino también los filósofos enseñan que en la cosa eterna, en cuanto atañe a ella misma, no hay nada pretérito o futuro, ni en su ser, ni en la ciencia, ni en el amor, ni finalmente en ninguna otra perfección. Pues si una cosa es verdaderamente eterna, cuanto hay en ella dura por una verdadera eternidad; y por lo mismo, ninguna de estas cosas puede pasar, ni suceder en ella, sino que debe permanecer siempre. En tal sentido afirma Platón en el *Timeo: El era y el*

pendens et mutabilis per extrinsecam potentiam. Quoad hanc ergo partem verum est quod in proposita obiectione assumitur.

10. Nihilominus tamen merito D. Thomas differentiam hanc explicavit per carentiam omnis successionis, tam formalis quam accidentalis, seu concomitantis (ut sic dicam), ut per hoc indicaret quamdam excellentiam aeternitatis, de cuius ratione est ut sit adaequata duratio eius rei cuius est duratio, non solum quantum ad esse eius, sed etiam quantum ad omnia quae in tali re sunt vel excogitari possunt. Vel (ut proprius loquar) aeternitas essentialiter est duratio talis esse quod essentialiter includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo, si talis sit duratio, ut definiatur ac limitetur ad esse rei et non se extendat ad alias perfectiones vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem aeternitatis simpliciter habere. Est enim aeternitas duratio ipsius esse per essentiam; unde, sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita aeternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi; et ideo de ratione illius est quod sit duratio plena et perfecta totius esse totiusque perfectionis et operationis rei aeternae. Ac proinde recte discernitur aeternitas ab omni alia duratione, quae, quantumvis permanens aut immutabilis vel indivisibilis videatur, successionem habet adiunctam, quia hoc ipso deficit a plenitudine durationis quam aeternitas requirit.

11. *Aeternitas praeteriti et futuri differentias excludit.*— Et in hac ratione aeternitatis sic declarata fundamentum habet quod non tantum theologi, sed etiam philosophi docent in re aeterna, quantum ad ipsam spectat, nihil esse praeteritum neque futurum, neque in esse eius, neque in scientia, neque in amore, nec denique in aliqua alia perfectione. Nam si res vere aeterna est, quidquid in ea est per veram aeternitatem durat; et ideo nihil horum transire potest nec succedere in ipsa, sed semper manere. Sic Plato, in Timaeo: *Erat*, inquit, *et erit*,

será no los asignamos rectamente a la sustancia eterna; a éste han imitado los Padres, tanto griegos como latinos, como Nazianceno, *orat.* 35 y 42; y Damasceno, II *De Fide*, c. 1; y Eusebio, lib. XI *de Praep.*, c. 7; y se toma también de Dionisio, c. 10 *De Div. nomin.*, Agustín, *In Psal.* 2: *Yo te he engendrado hoy*, y en el sermón 2 sobre el Salmo 101, a propósito de aquellas palabras: *Tus años se extienden de generación en generación;* y Gregorio, lib. XVI *Moral.*, c. 21; Anselmo, en el *Proslogio*, c. 18 y siguientes.

12. Pero he dicho que *en una cosa eterna, en cuanto atañe a ella misma, no se dan estas diferencias de pretérito o futuro,* porque en cuanto a nosotros toca, es decir, al modo como podemos nosotros concebir una realidad eterna y hablar de ella, estas locuciones de pretérito y futuro suelen atribuirse incluso a Dios. En efecto, decimos que Dios siempre ha existido, y que existe y que existirá, porque no concebimos una realidad eterna tal como es en sí, sino a nuestra manera por comparación con una sucesión verdadera e imaginaria. Así decimos, por consiguiente, que Dios ha existido, porque le concebimos como coexistente con el tiempo pretérito; más todavía, concebimos que Dios ha existido no sólo antes de este tiempo real que se da en el movimiento del cielo, sino también antes de cualquier duración que se conciba como temporal y finita. Y de este modo aprehendemos toda la eternidad que existió hasta este instante, a manera de un cierto espacio o de una extensión fluida sin principio, y pensamos que en toda ella existió Dios, y lo mismo sucede proporcionalmente en el futuro. Sin embargo, en realidad de verdad, en la eternidad misma de Dios no se da ningún fluir, y, por consiguiente, tampoco se da pretérito o futuro, a no ser por una denominación extrínseca tomada de la coexistencia con nuestro tiempo, según nuestra manera de pensar. Por lo cual, como en esas diferencias de pretérito y futuro suele incluirse algo negativo juntamente con algo afirmativo, a Dios no se le atribuyen por razón de la negación, sino sólo de la afirmación; en efecto, en el pretérito —especialmente en el perfecto—cuando se dice que algo existió, se indica que no existe ya, aun cuando alguna vez haya tenido el ser; y al revés, en el futuro se indica que no existe todavía, aun cuando haya de tener el ser alguna vez. Ahora

non recte aeternae substantiae assignamus; quem imitati sunt Patres tum graeci, tum latini, ut Nazianz., orat. 35 et 42; et Damasc., II de Fide, c. 1; et Eus., lib. XI de Praep., c. 7; et sumitur etiam ex Dionys., c. 10 de Div. nomin., August., in Psal. 2: *Ego hodie genui te*, et concione 2 in Psal. 101, circa illa verba: *In generationem et generationem anni tui;* et Gregor., lib. XVI Moral., c. 21; Anselmo, in Proslog., c. 18 et sequentibus.

12. Dixi autem *in re aeterna, quantum ad ipsam spectat, non esse has differentias praeteriti aut futuri*, quia quantum pertinet ad nos, id est, ad modum quo nos rem aeternam concipere et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent huiusmodi locutiones praeteriti et futuri. Dicimus enim et Deum fuisse semper et esse et futurum esse, quia nos non concipimus rem aeternam prout in se est, sed nostro modo, per comparationem ad aliquam successionem veram vel imaginariam. Sic ergo dicimus Deus fuisse, quia concipimus eum ut coexistentem tempori praeterito; immo et ante hoc tempus reale quod est in motu caeli, et ante quamlibet durationem apprehensam ut temporalem et finitam, concipimus fuisse Deum. Atque hoc modo apprehendimus totam aeternitatem, quae extitit usque ad hoc instans, tamquam spatium quoddam seu latitudinem fluentem sine principio, et in tota illa concipimus extitisse Deum, et idem proportionaliter est in futuro. Re tamen vera, in ipsa aeternitate Dei nullus est fluxus, et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis, iuxta modum concipiendi nostrum. Quocirca, cum in his differentiis praeteriti et futuri soleat includi aliquid negativum cum affirmativo, Deo non tribuuntur ratione negationis, sed affirmationis tantum; in praeterito enim (praesertim perfecto) cum dicitur aliquid fuisse, indicatur iam non esse, etsi aliquando esse habuerit; et e converso in futuro indicatur nondum esse, etsi aliquando habiturum sit esse.

bien, a Dios se le atribuye de tal manera el haber sido, que se entiende que existe siempre, y que ha de existir de tal modo que no haya de adquirir el ser de nuevo, sino que se dice que ha de permanecer en el ser que tiene ya. Y lo que se afirma del ser, se ha de entender de la ciencia, del amor y de los otros actos o perfecciones de Dios propios e internos. Y con lo dicho, en cuanto se refiere al problema mismo, parece suficientemente explicada la noción de eternidad y su diferencia de las restantes duraciones.

SECCION IV

SI LA ETERNIDAD IMPLICA EN SU RAZÓN FORMAL ALGUNA RELACIÓN DE RAZÓN

1. Suelen investigar los teólogos, con sutileza y sentido metafísico, si la eternidad como tal es un atributo totalmente real, o incluye algo de razón; y si es algo enteramente positivo, o incluye negación. Muchos piensan, efectivamente, que la eternidad no solamente no se distingue en la realidad respecto al ser divino (lo cual es común a todos los atributos), sino que tampoco puede distinguirse conceptualmente más que en tanto que incluya algún ente de razón, no porque la eternidad sea un ente de razón (pues esto se ve que es falso, por ser una duración real y una gran perfección), sino que incluya algún ente de razón, en cuanto la concebimos nosotros como conceptualmente distinta del ser divino.

Opinión primera que hace consistir la eternidad en una relación de medida

2. Pero esto se ha concebido de dos maneras: la primera es por una cierta relación de razón; la segunda, por una negación. Ha seguido el primer modo el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 15, y otros tomistas más recientes, comentando la I p. de Santo Tomás, q. 10. Parece inclinarse a favor de éstos Santo Tomás, allí mismo, en el a. 1, donde afirma que la razón de eternidad consiste en la aprehensión de la uniformidad de aquello que está fuera del movimiento; y en el mismo sitio

Deo autem ita fuisse tribuitur, ut semper esse intelligatur, et ita futurum esse, ut non sit de novo acquisiturus esse, sed in esse quod iam habet permansurus dicatur. Et quod dictum est de esse, intelligendum est de scientia, amore et de aliis propriis et internis actibus seu perfectionibus Dei. Atque ex his satis videtur, quantum ad rem spectat, aeternitatis ratio eiusque differentia a caeteris durationibus declarata.

SECTIO IV

INCLUDATNE AETERNITAS IN SUA RATIONE FORMALI ALIQUEM RESPECTUM RATIONIS

1. Solet autem a theologis subtiliter ac metaphysice inquiri an aeternitas ut sic sit attributum omnino reale, vel aliquid rationis includat; et an sit omnino positivum, vel negationem includens. Multi enim putant aeternitatem non solum in re non distingui ab esse divino (quod commune est omnibus attributis), sed etiam non posse ratione distingui, nisi quatenus includit aliquod ens rationis, non quod aeternitas sit ens rationis (id enim constat esse falsum, cum sit realis duratio et magna perfectio), sed quod aliquod ens rationis includat, prout a nobis concipitur ut ratione distincta ab esse divino.

Prima opinio constituens aeternitatem per relationem mensurae

2. Hoc autem duobus modis excogitatum est: prior est de relatione aliqua rationis; alter de aliqua negatione. Priorem modum secutus est Ferrariensis, I cont. Gent., c. 15; et alii recentiores thomistae super primam partem D. Thomae, q. 10. Quibus favere videtur D. Thomas ibi, a. 1, ubi ait rationem aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis eius quod est extra motum; et ibidem comparat illam cum tempore, cuius ratio consistit in numeratione prioris et

la compara con el tiempo, cuyo concepto consiste en la numeración de lo anterior y lo posterior en el movimiento, bajo el cual aspecto el tiempo incluye algo de razón, como se advierte por el Filósofo, IV de la *Física*, text. 134. Pero esta relación de razón explican que es una relación de medida; en efecto, el Ferrariense piensa que la eternidad como tal es la medida del ser divino, no ciertamente en un sentido real, por tratarse del ser mismo de Dios, sino conceptual; y esta relación de medida, que es conceptual, piensa que se incluye en la razón de eternidad y que queda formalmente completada por ella misma. Apoyan esta opinión Santo Tomás y otros doctores, que con frecuencia llaman a la eternidad medida del ser divino, como se advierte por Santo Tomás, en la referida q. 10, a. 2, ad 3. Allí declara asimismo que es medida según nuestra aprehensión; y en el a. 3 repite lo mismo. Igualmente Alberto, *In I*, dist. 8, a. 8; y Enrique, en la *Summa*, a. 31, q. 2. Pero otros de los tomistas están de acuerdo con el Ferrariense en que la eternidad incluye la razón de medida, que es una relación de razón; pero difieren en que no juzgan que dicha relación quede incluida en la noción de eternidad de manera intrínseca, o sea *"in recto"*, sino que queda connotada solamente *"in obliquo"*, porque la eternidad es un atributo real, y por lo mismo no puede quedar constituida formalmente por una relación de razón.

Se rechaza la opinión anterior

3. Sin embargo, toda esta opinión parte de un fundamento falso, concretamente, que la razón de duración esté constituida por la relación de medida; de ahí, efectivamente, dedujeron los mencionados autores que incluso la razón de esta determinada duración, concretamente de la eternidad, quedaba situada en la referida razón de medida; ahora bien, como la afirmación es falsa, según hemos mostrado antes, lo es también el consiguiente. Pero, partiendo de la razón propia de eternidad podrá mostrarse que la eternidad no queda constituida por la razón de medida; más todavía, que ni siquiera es medida en este sentido propio, como hicieron notar Ockam, *In II*, q. 13, y Gabriel, *In II*, dist. 2, q. 1, a. 3, duda 1.

posterioris in motu, sub qua ratione tempus aliquid rationis includit, ut sumitur ex Philosopho, IV Phys., text. 134. Hanc autem relationem rationis explicant esse relationem mensurae; nam Ferrariensis putat aeternitatem ut sic esse mensuram divini esse, non quidem secundum rem, cum sit ipsum esse Dei, sed secundum rationem; hanc ergo relationem mensurae, quae rationis est, putat includi in ratione aeternitatis, et per ipsam formaliter compleri. Favetque huic opinioni D. Thom. et alii Doctores, qui saepe appellant aeternitatem mensuram divini esse, ut patet ex Divo Thom., dicta q. 10, a. 2, ad 3. Ubi etiam declarat esse mensuram secundum apprehensionem nostram; et a. 3 idem repetit. Idem Albert., In I, dist. 8, a. 8; et Henric., in Sum., a. 31, q. 2. Alii vero ex thomistis conveniunt cum Ferrariensi in hoc quod aeternitas complectitur rationem mensurae, quae est relatio rationis; differunt tamen quia non putant illam relationem intrinsece seu in recto includi in ratione aeternitatis, sed tantum connotari in obliquo, quia aeternitas est attributum reale, et ideo non potest per relationem rationis formaliter constitui.

Reiicitur superior opinio

3. Verumtamen tota haec sententia procedit ex falso fundamento, nimirum, quod ratio durationis constituatur per relationem mensurae; inde enim intulerunt dicti auctores, etiam rationem talis durationis, nempe aeternitatis, sitam esse in tali ratione mensurae; at vero, sicut assumptum falsum est, ut supra ostendimus, ita etiam consequens. Sed ex propria etiam ratione aeternitatis ostendi poterit aeternitatem non constitui per rationem mensurae, immo nec proprie esse mensuram, ut notarunt Ocham, In II, q. 13; et Gabriel, In II, dist. 2, q. 1, a. 3, dub. 1. Quia vel id intelligitur de mensura

Efectivamente, o bien se entiende acerca de la medida pasiva, o de la activa; si es de la activa, o es la intrínseca del mismo Dios, o la extrínseca de las otras cosas. Esto último no puede decirse, ya que la eternidad, aun cuando pueda ser la medida de la perfección de las otras cosas, no es, sin embargo, la medida cuasi cuantitativa de la duración, porque ni el entendimiento divino—como es evidente por sí—ni tampoco el nuestro puede emplear la eternidad divina para conocer cuánto haya de durar una criatura, puesto que la eternidad es algo desproporcionado para ese fin, no solamente por su infinitud, sino también por su carencia de toda cantidad, pues sin ésta o sin algún modo de ella no concebimos nosotros esta razón de medida. Se prueba después la segunda parte acerca de la medida intrínseca, ya que si la eternidad es la medida de Dios, ¿qué es lo que mide en El? Afirman con frecuencia los mencionados autores que mide la duración de Dios; pero eso no es acertado, porque la duración de Dios es la eternidad; por consiguiente, si la eternidad mide la duración de Dios, la eternidad mide la eternidad; por tanto, la eternidad es medida de sí misma, ya que no hay sino una eternidad; pero el consiguiente es falso, porque una cosa no es medida de sí misma.

4. Y no basta si responde alguien que una cosa no es medida de sí misma en un sentido real, pero que puede ser medida en sentido conceptual, pues en contra de ello está el que al menos debe suponerse una distinción en sentido conceptual para que una cosa pueda tomarse conceptualmente como medida de otra, como si dice alguien que la bondad de Dios es la medida de su misericordia, o algo semejante; ahora bien, la eternidad de Dios y su duración no se distinguen conceptualmente, sino que se identifican totalmente; por consiguiente, ni en el orden conceptual puede imaginarse una relación de medida y mensurado entre estas cosas; luego no se afirma acertadamente que la eternidad sea la medida de la duración de Dios. Y se explica basándonos en la realidad misma, ya que nadie emplea la eternidad como medio para conocer la duración de Dios, sino que conociendo la eternidad, conoce de modo formalísimo la duración de Dios. Otros afirman con más visos de apariencia que la eternidad es la medida del ser divino, tal vez porque conociendo el valor de eternidad, conocemos cuánto es lo que dura el ser divino, y de qué modo. Pero, aun cuando este modo de hablar sea bastante

passiva, vel activa; si de activa, aut intrinseca ipsius Dei, aut extrinseca aliarum rerum. Hoc postremum dici non potest, quia aeternitas, licet possit esse mensura perfectionis aliarum rerum, non tamen mensura quasi quantitativa durationis. Quia neque intellectus divinus, ut per se constat, neque etiam noster potest uti divina aeternitate ad cognoscendum quantum creatura durarit, quia est ad hunc usum improportionata ipsa aeternitas, tum propter infinitatem, tum etiam propter carentiam omnis quantitatis, sine qua aut aliquo modo eius nos non concipimus hanc rationem mensurae. Deinde probatur altera pars de mensura intrinseca, quia si aeternitas est mensura Dei, quid in eo mensurat? Dicunt frequenter dicti auctores mensurare durationem Dei; sed non recte, quia duratio Dei est aeternitas: si ergo aeternitas mensurat durationem Dei, aeternitas mensurat aeternitatem; est ergo aeternitas mensura suiipsius, quia non est nisi una aeternitas; consequens autem est falsum, quia idem non est mensura suiipsius.

4. Nec satis est si quis respondeat idem non esse mensuram secundum rem suiipsius, posse tamen esse mensuram secundum rationem: contra hoc enim obstat quod saltem debet supponi distinctio secundum rationem, ut unum possit secundum rationem assumi ut mensura alterius; ac si quis dicat bonitatem Dei esse mensuram misericordiae eius, vel quid simile: at vero aeternitas et duratio Dei non distinguuntur ratione, sed sunt omnino idem; ergo nec secundum rationem potest inter haec fingi relatio mensurae et mensurati; ergo non recte dicitur aeternitatem esse mensuram durationis Dei. Et declaratur ex re ipsa, quia nemo utitur aeternitate ut medio ad cognoscendam durationem Dei, sed cognoscendo aeternitatem, formalissime cognoscit durationem Dei. Alii apparentius dicunt aeternitatem esse mensuram divini esse, fortasse quia cognoscendo vim aeternitatis, cognoscimus quantum et quomodo duret divinum esse. Sed licet hic mo-

corriente, en rigor no parece propio ni verdadero. Primeramente, porque el ser no puede medirse más que o bien en su perfección o en su duración; por tanto, o esta respuesta coincide con la anterior, que ha sido rechazada, o trata de la medida de la perfección, y en tal sentido es también falsa; pues, a la manera que puede concebirse la razón de medida entre la perfección del ser divino y la de la eternidad, más bien el ser divino es medida de la eternidad que al contrario, ya que de la perfección del ser divino inferimos cuán grande sea la perfección de la eternidad, a la manera como si dijésemos que la perfección de cualquier esencia es la medida de la perfección de sus propiedades. En segundo lugar, porque mediante la eternidad no conocemos cuánto dura el ser divino, como por una medida, sino como por la forma—por llamarla así—con que Dios se constituye como duradero; así como quien conoce que un sujeto está sumamente caliente por conocer la fuerza y la energía o grado de calor de éste, no se dice con propiedad que se valga del calor como medida para conocer lo caliente, a no ser que, hablando en sentido general, se llame conocimiento por la medida a cualquier conocimiento por la causa o razón constitutiva. E incluso admitida esta significación, la razón de medida no puede constituir la razón de esa forma, sino que la supone. Como en el caso presente, se supone a la eternidad como constitutiva formalmente de Dios en la razón de duradero de ese modo, y de ahí nace el que conociendo la eternidad, conozcamos cuánto dura Dios y de qué modo. De la misma manera que conociendo la excelencia de la sabiduría divina, conocemos cuánto sabe Dios y de qué modo, y, sin embargo, nadie dirá por eso que la sabiduría quede constituida por la razón de medida. Por tanto, la eternidad no queda constituida en modo alguno por la razón de medida tomada activamente.

5. Y con esto se concluye también que no puede quedar constituida por la razón de medida tomada en sentido pasivo; pues si Dios fuese mensurable por razón de su eternidad, ¿con qué medida se le habría de medir? No con la eternidad, pues se ha mostrado que la eternidad no es la medida activa de Dios. Ni tampoco con el tiempo o con otra duración creada, no sólo porque todas son desproporcionadas por ser de un orden inferior, y distar de ella más que genéricamente;

dus loquendi sit satis vulgaris, non videtur in rigore proprius neque verus. Primo, quia esse non potest mensurari nisi aut in perfectione aut in duratione; ergo vel haec responsio coincidit cum praecedenti, quae improbata est; vel loquitur de mensura perfectionis, et sic etiam est falsa; nam, eo modo quo potest excogitari ratio mensurae inter perfectionem divini esse et aeternitatis, potius divinum esse est mensura aeternitatis quam e contra, quia ex perfectione divini esse colligimus quanta sit perfectio aeternitatis, ac si diceremus perfectionem cuiuslibet essentiae esse mensuram perfectionis proprietatum eius. Secundo, quia per aeternitatem non cognoscimus quantum duret esse divinum tamquam per mensuram, sed tamquam per formam (ut sic dicam) qua Deus constituitur durans; ut qui cognoscit subiectum esse summe calidum, quia cognoscit vim et energiam seu gradus caloris eius, non dicitur proprie uti calore ut mensura ad cognoscendum calidum, nisi, late loquendo, omnis cognitio per causam seu rationem constituentem vocetur cognitio per mensuram. Qua etiam significatione admissa, non potest ratio mensurae constituere rationem talis formae, sed supponit illam. Ut in praesenti supponitur aeternitas ut formaliter constituens Deum in ratione sic durantis, et inde provenit ut cognoscendo aeternitatem cognoscamus quantum et quomodo duret Deus. Sicut etiam cognoscendo excellentiam divinae sapientiae cognoscimus quantum et quomodo sapiat Deus, et tamen nemo propterea dicet sapientiam constitui per rationem mensurae. Nullo igitur modo constituitur aeternitas per rationem mensurae active sumptam.

5. Atque hinc etiam concluditur non posse constitui per rationem mensurae sumptam passive; nam si Deus esset mensurabilis ratione suae aeternitatis, qua mensura metiendus esset? Non aeternitate, nam ostensum est aeternitatem non esse mensuram activam Dei. Neque etiam tempore aut alia creata duratione, tum quia omnes sunt improportionatae, cum sint inferioris rationis et di-

sino sobre todo porque ni siquiera el entendimiento divino puede valerse de tal medida, como es por sí evidente, ni tampoco el creado, pues o se valdría de esa medida por la sola aplicación, o sea por comparación simple, y esto no, ya que tal modo de medir no puede ser suficiente para cosas tan desiguales, o se valdría de ella por repetición, como medimos el año con los días; y de este modo es imposible medir la eternidad, ya que carece de principio y de fin. Y ésta es la razón *a priori* por la cual no es mensurable la eternidad, concretamente porque es infinita en la razón de duración; y lo que es infinito, en cuanto es tal, es inconmensurable.

6. Se dirá que aunque no sea mensurable con medida finita, puede, sin embargo, medirse con una infinita por una cierta adecuación, de la misma manera que si el tiempo hubiese existido desde la eternidad, podríamos medir con él la duración infinita de la eternidad; y ahora, por comparación con ese tiempo considerado como posible, medimos nosotros y concebimos la duración eterna de Dios. Se responde que, con mayor motivo, si el tiempo hubiese sido infinito desde la eternidad, no podríamos medirlo en toda su integridad, sino sólo parcialmente, y esto no conviene a la eternidad, que no tiene partes. Por consiguiente, si la cantidad íntegra de la medida misma o del tiempo no nos fuese conocida, sino que a lo más la conociésemos confusamente, no podríamos medir la eternidad por medio de ella; pero podríamos conocer únicamente que aquellas dos cosas han existido siempre, y esto no es medir a uno por el otro, sino que sería únicamente conocer a partir del conocimiento de los extremos la relación de coexistencia resultante, sea aquélla lo que fuere, y ésta, hablando en sentido propio, es distinta de la relación de medida. Pero ese modo de conocer o de explicar la eternidad por la relación o coexistencia con un tiempo infinito imaginario no se refiere a la razón de medida, ya que ese tiempo no es nada, ni es medio para conocer la eternidad, sino que sirve más bien para que concibamos la uniformidad de la eternidad mediante la negación de toda sucesión, como indicó anteriormente Santo Tomás.

7. Y, finalmente, prescindiendo de ese modo nuestro de concebir y del nombre con que se designe esa coadaptación o comparación de la eternidad a la duración infinita imaginaria, es claro que la razón de eternidad no consiste en el hecho

stent plus quam genere; tum maxime quia nec divinus intellectus potest uti tali mensura, ut per se constat, neque etiam creatus, quia vel uteretur tali mensura per solam applicationem seu comparationem simplicem, et hoc non, quia inter res adeo inaequales non potest sufficere talis mensurandi modus, vel uteretur illa per repetitionem, ut per diem mensuramus annum; et hoc modo impossibile est metiri aeternitatem, eo quod fine et principio careat. Et haec est ratio a priori ob quam aeternitas mensurabilis non est, quia, scilicet, est infinita in ratione durationis; quod autem infinitum est, quatenus tale est, immensurabile est.

6. Dices, estsi non mensurabile sit mensura finita, potest tamen mensurari infinita per quamdam adaequationem: ut si fuisset tempus ab aeterno, per illud possemus mensurare infinitam durationem aeternitatis; et nunc per comparationem ad illud tempus ut possibile, mensuramus nos et concipimus aeternam Dei durationem. Respondetur: immo si tempus fuisset infinitum ab aeterno, non possemus illud secundum se totum mensurare, sed tantum secundum partem, quod non cadit in aeternitatem, quae partes non habet. Cum ergo integra quantitas ipsius mensurae seu temporis non esset nobis nota, sed ad summum confuse cognita, non possemus per illam mensurare aeternitatem; sed solum possemus cognoscere illa duo semper coextitisse, quod non esset mensurare unum per aliud, sed esset tantum ex cognitione extremorum cognoscere relationem coexistentiae resultantem, quidquid illa sit, quae, per se loquendo, diversa est a relatione mensurae. Ille autem modus cognoscendi aut explicandi aeternitatem per habitudinem seu coexistentiam ad infinitum tempus imaginarium, non spectat ad rationem mensurae, cum tempus illud nihil sit, sed neque sit medium ad cognoscendam aeternitatem, sed potius deservit ut per negationem omnis successionis uniformitatem aeternitatis concipiamus, ut D. Thomas supra indicavit.

7. Ac denique, quidquid sit de illo modo concipiendi nostro, et quovis nomine appelletur illa coaptatio seu comparatio aeternitatis ad infinitam successionem imaginariam, constat rationem aeternitatis non con-

de ser cognoscible bajo su relación con la sucesión imaginaria, por ser esto muy extrínseco y accidental. En este punto erró Gabriel anteriormente, al decir que la eternidad incluye una relación de coexistencia con una sucesión infinita, verdadera o imaginaria, atribuyendo a la realidad misma nuestro modo de concebir, lo cual es una fuente de error. En tal caso atribuiríamos muchas cosas falsas a Dios todas las veces que lo concebimos a la manera de las criaturas. Luego, a pesar de que la eternidad es en realidad de tal índole que en cuanto de ella depende es suficiente para coexistir con una sucesión infinita, y que su infinitud es concebida o explicada por nosotros mediante ese modo, sin embargo en su razón no incluye esas relaciones, sea de medida o solamente de coexistencia, ya sea en recto ya connotados en oblicuo, por provenir todas meramente de nuestro modo de concebir, que es extrínseco a la eternidad misma considerada en sí.

8. Y con esto se ve también de paso que la eternidad no se llama con propiedad medida del ser divino; y si a veces los autores serios se expresan así, emplean el nombre de medida en sentido amplio, y sólo pretenden significar que la eternidad es como la duración adecuada y proporcionada del ser divino, en lo cual indican más bien que el ser inconmensurable es tal como es la eternidad misma, o del mismo modo que dice S. Agustín que Dios, en cuanto es cognoscible por sí, es abarcado por su propio conocimiento, y con esa manera de hablar se indica únicamente que el conocimiento es igualmente infinito que el cognoscible mismo.

Segunda opinión que afirma que la eternidad queda completada por una negación

9. Otra manera de explicar el ente de razón incluido en la eternidad es mediante una negación, que es también un ente de razón. Esta opinión de que la eternidad incluye una negación, la mantiene Escoto, *Quodl.*, 6, y Cayetano, I, q. 10, a. 2, y muchos otros. Sin embargo, hay diversidad en la manera de explicar esta negación. Algunos piensan en efecto que se trata de una negación de medida, o mejor, de mensurabilidad, de tal manera que la eternidad formalmente diga una duración inconmensurable, y en tal sentido se llame *interminable*, es decir,

sistere in eo quod cognoscibilis sit sub illo respectu ad successionem imaginariam, cum hoc sit valde extrinsecum et accidentarium illi. In quo hallucinatus est Gabriel supra, dicens aeternitatem includere respectum coexistentiae ad infinitam successionem veram vel imaginariam, attribuens ipsi rei modum concipiendi nostrum, quod est occasio erroris. Alias multa falsa tribueremus Deo, quoties instar creaturarum illum concipimus. Licet ergo aeternitas revera talis sit ut quantum est ex se sufficiens sit ad coexistendum infinitae successioni, eiusque infinitas per hunc modum a nobis concipiatur aut explicetur, tamen in sua ratione non includit hos respectus, sive mensurae, sive coexistentiae tantum, sive in recto, sive in obliquo connotatos, cum omnes proveniant ex solo modo concipiendi nostro, qui extrinsecus est ipsi aeternitati secundum se.

8. Et hinc etiam obiter constat aeternitatem non proprie appellari mensuram divini esse; quod si interdum auctores graves ita loquuntur, usi sunt late nomine mensurae solumque intendunt significare aeternitatem esse quasi adaequatam et proportionatam durationem divini esse, in quo potius significant tale esse immensurabile esse sicut est ipsa aeternitas, vel sicut Deus, ut cognoscibilis a se, dicitur ab Augustino finiri a sua cognitione, quo loquendi modo solum significatur cognitionem esse aeque infinitam ac est ipsum cognoscibile.

Secunda opinio asserens aeternitatem negatione compleri

9. Alius modus explicandi ens rationis inclusum in aeternitate est per negationem aliquam, quae etiam est ens rationis. Hanc sententiam, quod aeternitas includat negationem, tenet Scot., Quodl., 6; et Caietan., I p., q. 10, a. 2, et multi alii. Tamen in negatione hac explicanda est diversitas. Quidam enim putant illam esse negationem mensurae, seu potius mensurabilitatis, ita ut aeternitas formaliter dicat durationem immensurabilem, atque in hoc sensu dicatur

que no puede quedar definida o terminada por ninguna medida. Pero, aun cuando sea verdad que la eternidad es una duración inconmensurable, no pienso, sin embargo, que esta negación quede formalmente incluida en el nombre o concepto de la eternidad. En primer lugar porque se mostró antes que la razón de medida o de mensurable no pertenece a la razón formal de la duración como tal, lo cual es verdad incluso en las duraciones finitas, como lo prueban las razones allí aducidas; por consiguiente, tampoco la duración infinita, que es la eternidad, quedará formalmente constituida por la negación de medida. En segundo lugar, porque la medida con respecto a lo mensurable dice formalmente una relación de razón; por consiguiente, o la negación es solamente negación de esa relación cuasi actual, y no es así, ya que tal negación se da desde el momento mismo en que el entendimiento no concibe dicha relación. O bien se entiende acerca de la negación de capacidad o del fundamento de dicha relación; y ésta supone otra negación real, que es la negación de principio y fin; por consiguiente, más bien quedaría ésta incluida en la razón de eternidad, y ésta queda significada más claramente por la palabra *interminable*.

10. Por consiguiente, piensa Escoto que esa negación queda formalmente incluida en la razón de eternidad; pues de la misma manera que en el atributo de la infinitud queda incluida la negación de límite de la perfección, así en el atributo de la eternidad se incluye formalmente la negación de límite de la duración. Pero, como carecer de principio y término de la duración puede comunicarse a una duración infinita que no sea la eternidad, agrega Escoto que ésta no es sólo la negación de una cesación o comienzo actual, sino también la negación de capacidad o de posibilidad de cesación, negación que no conviene a las otras duraciones. Y por esta razón piensa que dijo Dionisio, en el c. 5 *De Divinis Nominibus*, que *Dios es el evo de los evos y el rey de los siglos*. De este parecer no se aparta mucho Cayetano cuando afirma que la eternidad consiste en la uniformidad del ser divino. La uniformidad, en efecto, no parece ser otra cosa que la carencia de toda variedad y sucesión, pues como el nombre mismo indica por sí, uniformidad no es otra cosa que unidad en la forma, es decir, en la disposición o conformación de la cosa o en el modo de comportarse. Porque, como advierte Cayetano atinadamente, el nombre de uniformidad es análogo y tiene gran amplitud; y no se atribuye únicamente a las realidades permanentes, sino también al movimiento mismo; más todavía, incluso a la deformidad misma, si se produce de modo uniforme y proporcionado; y a Dios se atribuye por antonomasia la uniformidad más perfecta en todo aquello que se concibe a la manera de forma o de perfección de Dios, es decir, en el ser, en la ciencia, etc. Y del mismo modo que la unidad incluye negación, así también la uniformidad. Se trata, en efecto, de una cierta unidad restringida a la forma; por consiguiente, si la eternidad consiste en la uniformidad del ser divino, incluye en su concepto esa negación que afirma la uniformidad. Por ello, Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 2, a. 1, no empleó el nombre de *uniformidad*, sino el de *unidad*, al decir *que la permanencia del acto, en cuanto se concibe bajo la razón de unidad, pertenece a la razón de la eternidad.* Luego, según este parecer, incluye la eternidad la negación de toda sucesión actual y posible en todo el ser de la cosa eterna; y así incluye la negación de anterior y posterior, y la negación de principio y de fin, no sólo actual, sino también posible, ya que el fin y el principio no pueden darse más que con cierta sucesión, al menos entre el ser mismo tras el no ser, o al revés, entre el no ser tras el ser, y esta sucesión la niega también la uniformidad del ser divino. Incluye, finalmente, la negación de cualquier sucesión concomitante en cualquier acto intrínseco o perfección de Dios, porque es una uniformidad absoluta en todo el ser de Dios, ya que en él se incluye toda forma y toda perfección de Dios.

11. Pero añadió además Cayetano que la razón de eternidad consiste en la razón de uniformidad, en cuanto la uniformidad tiene la razón de medida; y así parece admitir una y otra de las opiniones expuestas, tanto la de la negación como la de la relación de razón. Pero las razones que prueban que la eternidad no queda completada por la razón de medida prueban también que la eternidad no incluye esa relación juntamente con la negación. Por ello, en cuanto a esta parte no admitimos la opinión de Cayetano.

interminabilis, id est, quae nulla mensura definiri aut terminari potest. Sed licet verum sit aeternitatem esse durationem immensurabilem, non tamen puto hanc negationem formaliter importari nomine aut conceptu aeternitatis. Primo, quia supra ostensum est rationem mensurae aut mensurabilis non esse de formali ratione durationis ut sic, quod verum est etiam in durationibus finitis, ut rationes ibi factae probant; ergo nec duratio infinita, quae est aeternitas, constituetur formaliter per negationem mensurae. Secundo, quia mensura ad mensurabile formaliter dicit relationem rationis; aut ergo illa negatio est tantum negatio eiusmodi relationis quasi actualis, et hoc non, quia talis negatio est hoc ipso quod intellectus non concipit talem relationem. Vel intelligitur de negatione capacitatis seu fundamento talis relationis; et haec suponit aliam negationem realem, quae est negatio principii et finis; ergo potius illa includetur in ratione aeternitatis, et illa magis significatur per illam vocem *interminabilis*.

10. Scotus ergo hanc negationem intelligit formaliter includi in ratione aeternitatis; sicut enim in attributo infinitatis includitur negatio termini perfectionis, ita in attributo aeternitatis formaliter includitur negatio termini durationis. Quia vero carere principio et fine durationis communicari potest durationi infinitae quae non sit aeternitas, addit Scotus hanc negationem non solum esse actualis desitionis aut inceptionis, sed etiam negationem capacitatis seu possibilitatis desitionis, quae negatio non convenit aliis durationibus. Et propter hanc causam putat dictum esse a Dion., c. 5 de Divinis nominibus: *Deum esse aevum aevorum et regem saeculorum.* A qua sententia non multum discrepat Caietanus, dum ait aeternitatem consistere in uniformitate divini esse. Uniformitas enim nihil aliud esse videtur quam carentia omnis varietatis et successionis. Nam, ut ipsum nomen prae se fert, uniformitas nihil aliud est quam unitas in forma, id est, in dispositione seu habitudine rei seu in modo se habendi. Ut enim recte Caietanus advertit, nomen uniformitatis analogum est et latissime patet; nec solum rebus permanentibus, sed etiam ipsi motui attribuitur; immo et ipsi difformitati, si uniformiter et cum proportione fiat; Deo autem per antonomasiam attribuitur perfectissima uniformitas in omni eo quod concipitur per modum formae seu perfectionis Dei, id est, in esse, in scientia, etc. Sicut autem unitas negationem includit, ita et uniformitas. Est enim quaedam unitas contracta ad formam; si ergo aeternitas consistit in uniformitate divini esse, includit in suo conceptu illam negationem quam uniformitas dicit. Unde D. Thom., In I, dist. 19, q. 2, a. 1, non est usus nomine *uniformitatis*, sed *unitatis*, dicens *permanentiam actus, secundum quod intelligitur in ratione unius, esse de ratione aeternitatis*. Includit ergo, iuxta hanc sententiam, aeternitas negationem omnis successionis actualis et possibilis in toto esse rei aeternae; et sic includit negationem prioris et posterioris, et negationem principii et finis, non solum actualis, sed etiam possibilis, quia finis et principium esse non possunt nisi cum aliqua successione, saltem inter ipsum esse post non esse, vel e contrario, inter non esse post esse, quam etiam successionem negat uniformitas divini esse. Includit denique negationem omnis successionis concomitantis in quolibet intrinseco actu aut perfectione Dei, quia est uniformitas simpliciter in toto esse Dei; nam in eo includitur omnis forma omnisque perfectio Dei.

11. Addidit vero ulterius Caietanus aeternitatis rationem consistere in ratione uniformitatis, ut uniformitas habet rationem mensurae; et ita videtur amplecti utramque sententiam positam, tam de negatione quam de relatione rationis. Sed rationes quae probant aeternitatem non compleri per rationem mensurae probant etiam aeternitatem non includere illam relationem simul cum negatione. Unde quoad hanc partem non amplectimur sententiam Caietani.

Resolución de la cuestión

12. Pero, en cuanto a la segunda parte, pienso en primer lugar que Cayetano interpreta acertadamente a Santo Tomás, que dice *que la razón de eternidad consiste en la aprehensión de uniformidad,* al afirmar que se ha de entender no acerca de la aprehensión formal de nuestro entendimiento, sino de la aprehensión objetiva, es decir, de la uniformidad aprehendida, o que nosotros aprehendemos en el ser divino; no porque nuestra aprehensión pertenezca a la razón de eternidad, pues esto es imposible; en tal caso, a no ser que nosotros aprehendiésemos el ser divino, o le confiriésemos algo por nuestra aprehensión, no habría eternidad en Dios, cosa que es ridícula. Por esta razón, pienso en general que no puede incluirse en la razón formal de eternidad ningún ente de razón, en cuanto depende de la aprehensión de nuestro entendimiento. Luego, cuando Santo Tomás hace mención de la aprehensión de uniformidad, explica únicamente la razón de eternidad por un concepto objetivo que corresponde a nuestra aprehensión, cuando concebimos la eternidad.

13. Además, pienso que esa tal uniformidad y concepto de la eternidad se explica bien con la negación expuesta anteriormente. Y de ello no resulta que el atributo de la eternidad no sea real, o que no le convenga a Dios más que por nuestro entendimiento, ya que tal negación es real a la manera en que esto puede convenir a una negación, es decir, excluyendo la imperfección y sucesión real. De la misma manera que la simplicidad es también un atributo real, aunque adopte la forma de negación, y decíamos antes acerca de la duración en común que se explica perfectamente por medio de una negación, aun cuando la permanencia de la duración exista en sí misma; ahora bien, cuanto la divina duración es más simple y más permanente y más semejante siempre a sí, con tanta mayor razón la concebimos y explicamos nosotros por medio de una negación. Finalmente, el ser por sí, aun cuando sea un atributo de Dios y sea real, solamente incluye formalmente la negación de dependencia; pero la eternidad, en cambio, incluye en su concepto el ser una duración absolutamene necesaria, y por ello indepen-

Quaestionis resolutio

12. Quoad alteram vero partem, existimo imprimis recte Caietanum interpretari D. Thom. dicentem *rationem aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis,* intelligendum esse non de apprehensione formali nostri intellectus, sed de obiectiva, id est, de uniformitate apprehensa, seu quam nos apprehendimus in divino esse; non quod apprehensio nostra pertineat ad rationem aeternitatis, id enim impossibile est; alias, nisi nos divinum esse apprehenderemus, aut per nostram apprehensionem aliquid ei attribueremus, in Deo non esset aeternitas, quod ridiculum est. Propter quam rationem generaliter censeo nullum ens rationis, quatenus pendet ex apprehensione nostri intellectus, includi posse in formali ratione aeternitatis. Cum ergo D. Thomas mentionem facit apprehensionis uniformitatis, solum explicat rationem aeternitatis per conceptum obiectivum correspondentem nostrae apprehensioni, quando concipimus aeternitatem.

13. Deinde existimo huiusmodi uniformitatem et rationem aeternitatis recte explicari per negationem superius declaratam. Neque inde fit attributum aeternitatis non esse reale, aut non convenire Deo nisi per nostrum intellectum, quia illa negatio realis est eo modo quo potest hoc negationi convenire, id est, realem imperfectionem et successionem excludens. Sicut etiam simplicitas attributum reale est, quamvis negationem induat, et de duratione in communi supra etiam dicebamus optime per negationem explicari, quamvis permanentia durationis in re ipsa sit; at quo divina duratio simplicior est et permanentior ac sibi semper similior, eo maiori ratione per negationem a nobis concipitur et explicatur. Denique esse a se, licet sit attributum Dei et reale, tantum formaliter negationem dependentiae[1] includit; at vero aeternitas in suo conceptu includit

[1] La sustitución por *independentiae* resulta de difícil interpretación. (N. de los EE.)

diente de otra, como enseñó también Santo Tomás, *In I,* dist. 19, donde referimos anteriormente. Por consiguiente, se dice acertadamente que la eternidad, en cuanto es un atributo distinto de los demás, incluye una negación.

14. *La eternidad es distinta de la inmutabilidad.*—Ni sucede por esto que el atributo de la eternidad se confunda con el de la inmutabilidad; en efecto, aun cuando estos atributos sean muy vecinos, y por ello se usen frecuentemente de manera indistinta—como puede verse especialmente en S. Isidoro, lib. VII de las *Etimologías,* c. 1, y en S. Agustín, lib. *De Natura Boni,* c. 39; sin embargo, se distinguen conceptualmente, incluso en las negaciones que incluyen. En efecto, de la misma manera que el movimiento y el tiempo, aun cuando sean una misma cosa en la realidad, se distinguen, sin embargo, conceptualmente, así la negación de mutación que dice la inmutabilidad es distinta conceptualmente de la negación de sucesión temporal, o sea de toda sucesión de la duración creada, que incluye la eternidad.

15. Finalmente, pienso que mediante esta negación delimitamos o expresamos nosotros la perfección positiva de la duración divina, perfección que significamos con el nombre de eternidad. Esto es claro por sí mismo apoyándonos en todos los atributos semejantes de Dios, y, sobre todo, lo hemos explicado antes en el atributo de la simplicidad; efectivamente, todas estas negaciones tienen su fundamento en la perfección divina, la cual no podemos concebir nosotros ni de manera adecuada, ni tal como es en sí; por ello la expresamos no sólo con muchos conceptos, sino también con conceptos negativos. Suele discutirse qué es esta perfección positiva que se explica mediante dicha negación; en efecto, afirman algunos que es únicamente la perfección intensiva de esa duración, de la cual proviene no sólo que el ser divino tenga su plenitud, sino que sea inmutable, y consecuentemente, que no pueda admitir en sí ninguna variación o definición, y así piensa Escoto anteriormente. Otros en cambio pretenden que sea una perfección infinita cuasi extensiva, no porque en la eternidad misma haya extensión, sino porque en ella haya una cierta perfección eminente, por razón de la cual sea de suyo suficiente para

quod sit duratio simpliciter necessaria, atque adeo independens ab alia, ut etiam docuit D. Thomas, In I, dist. 19, ubi supra. Sic igitur recte dicitur aeternitas, quatenus attributum distinctum ab aliis est, aliquam negationem includere.

14. *Aeternitas ab immutabilitate distincta est.*— Neque hinc fit ut attributum aeternitatis cum attributo immutabilitatis confundatur; quamquam enim haec attributa sint propinquissima, et ideo saepe pro eodem usurpentur, ut videre licet praesertim apud Isidor., lib. VII Etymolog., c. 1, et August., lib. de Natura boni, c. 39, tamen secundum rationem distinguuntur, etiam in negationibus quas includunt. Nam, sicut motus et tempus, licet in re sint idem, nihilominus ratione distinguuntur, ita negatio mutationis quam dicit immutabilitas, secundum rationem distincta est a negatione successionis temporalis, seu omnis successionis durationis creatae quam includit aeternitas.

15. Tandem censeo per hanc negationem circumscribi aut declarari a nobis perfectionem positivam divinae durationis, quam perfectionem per aeternitatem significamus. Hoc per se notum est ex omnibus similibus attributis Dei, et praesertim in attributo simplicitatis id supra explicuimus; omnes enim hae negationes habent fundamentum in perfectione divina, quam nos neque adaequate, neque prout in se est concipere possumus; et ideo et pluribus et negativis conceptibus illam declaramus. Quae autem sit illa perfectio positiva quae per hanc negationem explicatur, controverti solet; nam quidam aiunt esse solam intensivam perfectionem illius durationis, a qua provenit ut divinum esse et plenum et immutabile sit, et consequenter ut nullam variationem aut desitionem[1] in se possit admittere, atque ita sentit Scotus supra. Alii vero volunt esse infinitam perfectionem quasi extensivam, non quod in ipsamet aeternitate sit extensio, sed quod in ea sit eminens quaedam perfectio, ratione cuius ex se sit sufficiens ad coexi-

[1] La sustitución de este *desitionem* por *definitionem,* según aparece, entre otras, en la ed. Vivès, constituye una errata manifiesta. (N. de los EE.)

coexistir con cualquier extensión, sea la que fuere. Sin embargo, la discrepancia tiene poco alcance y se limita al modo de hablar; pues toda aquella perfección eminente por la que tiene la eternidad la virtud de coexistir con cualquier sucesión, en cuanto es algo positivo, no es algo distinto de la perfección intensiva del ser divino, de la cual nace que dicho ser tenga conjuntamente y de suyo, y de modo inmutable, toda su perfección, y en esto consiste la permanencia positiva, totalmente necesaria, de la eternidad misma, por la cual tiene esa virtud de coexistir. Y esto es suficiente acerca de la eternidad en cuanto puede investigarse con la razón.

SECCION V

Noción de evo y su diferencia de las duraciones sucesivas

Varias divisiones de la duración creada en las que se supone que existe el evo

1. Después de explicar la primera división de la duración, y su miembro principal, es lógico que subdividamos el otro miembro, y así descendamos a tratar de cada una de las duraciones. La duración creada, por tanto, puede dividirse primeramente en permanente y sucesiva; se dice permanente la que persevera toda al mismo tiempo sin sucesión de partes, y se llama sucesiva la que no permanece más que mientras una parte suya sucede a otra. De la segunda nos ocuparemos luego; ahora hay que explicar la primera. Acerca de ésta, antes de subdividirla puede preguntarse si se da alguna duración creada verdaderamente permanente. Pero como esto suele tratarse con frecuencia especialmente en el evo, por ello al explicar la razón de evo se definirá con más comodidad esa cuestión general. Por tanto, la duración creada permanente se divide además en la duración que por su naturaleza es inmutablemente permanente, la cual se llama evo, y en aquella que, aun siendo permanente, no tiene de suyo una permanencia inmutable, sino defectible por naturaleza, y esta duración no tiene un nombre común admitido por el

stendum omni extensioni, quantacumque illa sit. Verumtamen dissensio est parvi momenti et de modo loquendi; nam tota illa eminens perfectio unde aeternitas habet vim coexistendi cuilibet successioni, quatenus positivum quid est, non est aliud a perfectione intensiva divini esse, a qua provenit ut illud esse simul et ex se atque immutabiliter habeat totam perfectionem suam, et in hoc consistit positiva permanentia omnino necessaria ipsius aeternitatis, ratione cuius habet illam vim coexistendi. Et haec sufficiant de aeternitate, quantum ratione investigari potest.

SECTIO V

Quid sit aevum, et quomodo a successivis durationibus distinguatur

Variae divisiones durationis creatae quibus supponitur aevum esse

1. Post explicatam primam divisionem durationis, ac praecipuum membrum eius, consequens est ut aliud membrum subdividamus, atque ita ad singulas durationes pertractandas descendamus. Duratio igitur creata dividi potest primo in permanentem et successivam; permanens dicitur quae tota simul perseverat absque partium successione; successiva autem dicitur quae non permanet nisi quamdiu una pars eius alteri succedit. [De hac posteriori dicemus postea; nunc prior explicanda est.][1] De qua, priusquam subdivideretur, quaeri posset an detur aliqua duratio creata vere permanens. Sed quia frequentius tractari hoc solet in speciali de aevo, ideo explicando rationem aevi commodius generalis illa quaestio definietur. Dividitur ergo ulterius duratio creata permanens in durationem immutabiliter natura sua permanentem, quae aevum appellatur, et in eam quae, licet permanens sit, tamen ex se non habet permanentiam immutabilem, sed natura defectibilem, quae duratio non habet commune nomen usu omnium receptum, ab aliquibus tamen vocatur instans

[1] La frase entre corchetes no figura en algunas ediciones. (N. de los EE.)

uso de todos; sin embargo, la llaman algunos instante de tiempo discreto, sobre el cual trataremos en la sección siguiente; ahora hay que explicar el concepto de evo.

2. Y en primer lugar, en lo referente al nombre, hay que suponer que a veces se toma por eternidad, ya que en griego el nombre no es diverso; a veces por la duración prolongada, de la misma forma que dijimos esto acerca de la eternidad. Pero propiamente, atendiendo al uso de los teólogos, se toma como duración de las cosas incorruptibles. Por consiguiente, que haya alguna duración que se llame evo con razón, hay que suponerlo; esto quedará demostrado al explicar la razón esencial del evo mismo en cuanto significa la duración de las realidades creadas incorruptibles. Porque, que esas cosas duren es evidente, puesto que permanecen en su ser real; tienen, por tanto, su duración real. Y que dicha duración sea distinta de las demás, y que por lo mismo se signifique con razón con el nombre de evo, puede entenderse fácilmente por la peculiar naturaleza y modo de ser de dichas realidades; pero se verá mejor al explicar la razón del evo mismo.

Si el evo es una duración permanente

3. *Opinión de S. Buenaventura.*—Supuestas, pues, estas cosas, suele investigarse en primer lugar si se enumera de modo conveniente al evo bajo el género de la duración permanente, es decir, si es verdaderamente permanente y no hay en él ninguna sucesión real. En este punto es célebre la opinión de S. Buenaventura, *In II*, dist. 2, a. 1, q. 3, que niega que el evo sea una duración permanente, aun cuando sea la duración de una cosa permanente. Distingue, en efecto, una triple duración: una que no tiene ninguna sucesión o variación, ni en sí ni en el ser del cual es duración o al que mide—según el modo de hablar de muchos—, o al que afecta según neustro modo de concebir, o lo constituye formalmente en la razón de duradero, y ésta dice que es la eternidad. Otra que tiene sucesión y variedad en sí y en el ser del cual es duración, y a ésta la llama tiempo. Y otra, cuasi intermedia, que en sí tiene ciertamente variación y sucesión, pero no en aquel

discreti temporis, de quo dicemus in sectione sequenti; nunc ratio aevi explicanda est.

2. Et primo, quod ad nomen attinet, supponendum est interdum accipi pro aeternitate, quia in graeco nomen non est diversum; interdum pro diuturna duratione, eadem ratione qua de aeternitate idem diximus. Proprie vero ex usu theologorum sumitur pro duratione rerum incorruptibilium. Quod ergo sit aliqua duratio quae merito aevum appelletur, supponendum est; id enim demonstratum relinquetur, explicata essentiali ratione ipsius aevi prout significat durationem rerum creatarum incorruptibilium. Nam quod hae res durent, evidens est, cum in suo esse reali permaneant; habent ergo suam realem durationem. Quod vero illa duratio sit distincta a reliquis, ideoque merito nomine aevi significetur, ex peculiari natura et modo essendi talium rerum facile intelligi potest; constabit vero amplius declarata ratione ipsius aevi.

Sitne aevum duratio permanens

3. *D. Bonaventurae opinio.*— His ergo suppositis, imprimis inquiri solet an convenienter aevum sub genere permanentis durationis numeretur, id est, an vere sit permanens nullaque in eo sit realis successio. In qua re est opinio celebris D. Bonaventurae, In II, dist. 2, a. 1, q. 3, qui negat aevum esse durationem permanentem, etiamsi sit duratio rei permanentis. Distinguit enim triplicem durationem: unam, quae nullam successionem aut variationem habet, neque in se, neque in esse cuius est duratio vel quod mensurat (ut multi loquuntur), vel quod nostro modo concipiendi afficit seu formaliter constituit in ratione durantis, et hanc dicit esse aeternitatem. Aliam, quae et in se et in illo esse cuius est duratio habet successionem et varietatem, et hanc vocat tempus. Aliam vero quasi mediam, quae in se quidem variationem et succes-

ser del cual es duración. Y si se pregunta de qué modo puede haber variedad en la duración, si no la hay en el ser, responde Buenaventura que un mismo ser puede fluir continuamente desde su principio, lo mismo que la luz fluye del sol. En efecto—dice—la luz emana del sol de otra manera que el agua de la fuente; efectivamente, el agua sale continuamente de la fuente, de tal manera que mana siempre cada vez distinta; la luz en cambio, permaneciendo la misma, sale continuamente del sol; por consiguiente, aunque no haya variedad en el ser de la luz, sin embargo, hay continuidad y sucesión en su salida del sol. Por tanto, así sucede en todo ser creado respecto de Dios; y de este modo, por razón de la emanación continua del ser creado respecto de Dios, puede haber en su duración una variedad, aun cuando no la haya en el ser mismo. Esta opinión no la ha seguido apenas ninguno de los escolásticos, aun cuando la juzguen probable Escoto y Ricardo, a los que citaré después. En cambio, Auréolo, que, como referíamos antes tomándolo de Capréolo, pensó que la sucesión pertenecía a la razón de duración como tal, diría lo mismo con mayor motivo sobre la duración de las realidades incorruptibles, caso de que en los evos admitiese una verdadera duración.

Se prueba la opinión de S. Bueaventura

4. Por ello puede fundarse primeramente esta opinión en una razón general, concretamente, que ninguna duración creada como tal puede ser totalmente permanente. Se prueba esto porque no hay duración alguna que no reciba aumento o disminución en cuanto a la extensión de la duración; por consiguiente, no hay ninguna que no sea cuanta y extensa de modo sucesivo. Se prueba la consecuencia porque entre cosas indivisibles, en cuanto son tales, no puede concebirse una comparación atendiendo a su aumento o disminución. El antecedente, por su parte, es claro porque comparando a los ángeles entre sí, es verdadero decir que han durado igualmente, pero que en comparación de Dios han durado menos; y que en comparación con los hombres o con las cosas corruptibles, han durado más. Es más, si ahora Dios crease de nuevo y conservase un ángel, habría durado menos que los

sionem habet, non tamen in illo esse cuius est duratio. Quod si inquiras quomodo possit in duratione esse varietas, si non est in esse, respondet Bonaventura quia idem esse potest continue fluere a suo principio, sicut lumen a sole. Aliter enim (inquit) egreditur lumen a sole quam aqua a fonte; nam aqua continue egreditur a fonte, ita tamen ut semper alia et alia manet; lumen vero idem manens continue egreditur e sole; unde, licet in esse luminis non sit varietas, tamen in egressu eius a sole est continuitas et successio. Ita ergo contingit in omni esse creato respectu Dei; atque ita ratione emanationis continuae esse creati a Deo, potest in duratione eius esse varietas, etiamsi non sit in ipso esse. Hanc opinionem nullus fere scholasticorum secutus est, quamvis Scotus et Richardus, infra citandi, probabilem eam censeant. Aureolus vero, qui, ut ex Capreolo supra referebamus, censuit de ratione durationis ut sic esse successionem, a fortiori idem diceret de duratione rerum incorruptibilium, si tamen in aevis veram durationem admitteret.

Opinio Bonaventurae suadetur

4. Unde primum potest haec opinio fundari generali ratione, scilicet, quia nulla creata duratio ut sic potest esse omnino permanens. Quod probatur, quia nulla est duratio quae non recipiat magis et minus secundum extensionem durationis; ergo nulla est quae non sit quanta et extensa successive. Probatur consequentia, quia inter res indivisibiles, ut tales sunt, non potest intelligi comparatio secundum magis et minus. Antecedens vero patet, quia comparando angelos inter se, verum est dicere aequaliter durasse; comparatione vero Dei minus durasse; comparatione autem hominum vel rerum corruptibilium plus durasse. Immo, si Deus nunc angelum de novo crearet et conservaret, minus durasset quam alii qui iam

otros que habían sido creados ya, y si aniquilase a alguno de los creados, habría durado menos éste que los restantes.

5. En segundo lugar, prueba esto S. Buenaventura principalmente porque repugna a la duración creada existir toda a un mismo tiempo, ya que en tal caso se darían simultáneamente en ella el presente, el pretérito y el futuro, lo mismo que se dan en la eternidad; es así que esto es imposible; luego. La consecuencia parece clara, porque si esas diferencias en la duración creada fuesen sucesivas y no simultáneas, esa duración no sería ya permanente, por no tener las partes simultáneas, sino una tras otra; por consiguiente, para que la duración sea permanente es preciso que esas tres diferencias, que concebimos nosotros como distintas y como teniendo un orden entre sí, se den en esa duración simultáneamente y de modo indivisible. La menor, o sea la falsedad del consecuente, se prueba porque en tal caso sería imposible que esa duración, una vez que existe, no existiese siempre, cosa que es absolutamente cierto que no puede convenir a la duración creada, pues al menos por la potencia divina puede no existir; la consecuencia, por su parte, es clara, ya que es imposible lograr que lo que ha sido, no haya sido o que lo que es no sea en sentido compuesto para el instante en que se supone que es; por consiguiente, si alguna duración creada es tal que en su duración del presente incluya al mismo tiempo el haber sido y el haber de ser, es imposible que una vez que se suponga que es no haya sido también y no haya de ser. Además, si en el ser mismo incluye el haber sido y el haber de ser, no incluye estas cosas dentro de algunos límites definidos; no pueden, efectivamente, señalarse ningunos, ya que esa duración puede durar cada vez más; por tanto, esa duración incluye haber sido siempre y haber de ser siempre; por consiguiente, de la misma manera que después que se supone que es en el presente no puede no ser para ese presente, así tampoco puede no ser siempre, o no haber sido, y no haber de ser, pues en esa suposición del presente se incluye igualmente la suposición de todo el pretérito y de todo el futuro.

6. De ahí infiere ulteriormente y con toda lógica S. Buenaventura que tal duración debe ser necesariamente infinita en acto, bajo el concepto de la duración. La consecuencia es clara, no solamente porque dicha duración incluye actualmente

creati sunt, et si aliquem ex creatis annihilaret, minus ille durasset quam caeteri.

5. Secundo, id praecipue probat Bonaventura, quia repugnat durationi creatae esse totam simul, quoniam alioqui simul in ea essent praesens, praeteritum et futurum, sicut sunt in aeternitate; hoc autem est impossibile; ergo. Sequela videtur manifesta, quia si illae differentiae essent successivae in duratione creata et non simul, iam non esset illa duratio permanens, cum non habeat partes simul, sed unam post aliam: ergo, ut duratio permanens sit, necesse est ut illae tres differentiae, quae a nobis concipiuntur ut distinctae et habentes inter se ordinem, in tali duratione simul et indivisibiliter sint. Minor autem seu falsitas consequentis probatur, quia alias impossibile esset talem durationem semel existentem non semper esse, quod convenire non potest durationi creatae, ut certissimum est; nam saltem per divinam potentiam potest non esse; sequela vero patet, nam impossibile est facere ut quod fuit non fuerit, vel ut quod est, in sensu composito, non sit pro eodem instanti in quo supponitur esse; ergo, si aliqua duratio creata talis est ut in duratione de praesenti simul includat fuisse et futurum esse, impossibile est quin si semel supponatur esse, etiam fuerit et futura sit. Rursus si in ipso esse includit fuisse et futurum esse, non includit haec intra aliquos definitos terminos; nulli enim assignari possunt, cum talis duratio semper possit magis et magis durare; ergo talis duratio includit semper fuisse semperque futuram esse; ergo, sicut postquam supponitur esse de praesenti, non potest pro illo praesenti non esse, ita etiam non potest non semper esse, seu fuisse, ac futuram esse, quia in illa suppositione de praesenti aeque includitur suppositio totius praeteriti totiusque futuri.

6. Unde ulterius et consequenter infert Bonaventura talem durationem necessario debere esse infinitam in actu in ratione durationis. Patet sequela, tum quia illa duratio

el durar siempre y todo lo que puede concebirse en una duración pretérita o futura; ahora bien, esto es el infinito en el género de la duración; por consiguiente. Pero, además, también porque la duración de hoy de un ángel puede darse también mañana y pasado mañana, y así hasta el infinito; por consiguiente, o bien posee ahora en acto la duración de mañana y cualquier otra, y así tiene en acto una duración infinita; o bien tiene hoy solamente en potencia la duración de mañana y las siguientes, y resulta de ello que esa duración no es permanente, ni toda a un mismo tiempo, puesto que está en potencia para aumentar por la sucesión de la duración.

7. Por último, confirma esto S. Buenaventura con los testimonios de los Santos, que en todas partes indican que es propio de la eternidad divina existir toda al mismo tiempo y sin sucesión de pretérito y futuro; juzgan, por consiguiente, que eso no se puede comunicar a la duración creada. El antecedente lo prueba San Buenaventura tomándolo de S. Jerónimo, *Epist.* 186 *ad Marcel.*, en donde dice: *Solamente Dios es el que no conoce el haber sido o el haber de ser;* pero esas palabras no se encuentran allí, sino que se encuentran en la *Glossa ordinaria, Exod.* 3, que las tomó de S. Isidoro, lib. VII *Etymolog.*, c. 1. Pero hay que advertir que S. Isidoro no pone la partícula exclusiva *solamente*, de tal manera que afecte a Dios y excluya a toda criatura, sino de tal manera que afecte al ser de Dios y excluya el haber sido o el haber de ser; así, pues, afirma Isidoro: *Pero Dios conoce solamente el ser; el haber sido o el haber de ser no los conoce;* en tal sentido apenas tienen aplicación alguna esas palabras en el caso presente. Sin embargo, la *Glossa*, de donde parece haberlas tomado S. Buenaventura, las incluye en el sentido referido, y parece que el mismo pretendía S. Isidoro, pues primeramente había dicho que eso le convenía a Dios porque era inmutable, y después añade que solamente Dios es inmutable. La misma locución puede tomarse de S. Agustín, lib. IX de las *Confesiones*, c. 10. Además, aduce S. Buenaventura a S. Anselmo en el *Proslogio*, c. 20, donde afirma que la eternidad de Dios supera a la de la criatura en esto, en que la eternidad de Dios está toda presente, en cambio la criatura por su eternidad no tiene todavía lo que ha de venir, de la misma manera que no tiene lo

actu includit semper durare et quidquid in praeterita[1] vel futura duratione concipi potest; at hoc est infinitum in genere durationis; ergo. Tum etiam quia hodierna duratio angeli potest etiam esse cras et postridie, et sic in infinitum; vel ergo nunc habet actu durationem crastinam, et omnem aliam, et sic habet actu infinitam durationem; vel solum habet hodie in potentia crastinam durationem et sequentes, et ita fit illam durationem non esse permanentem, neque totam simul, quandoquidem est in potentia, ut successione durationis augeatur.

7. Ultimo id confirmat S. Bonaventura testimoniis sanctorum, qui ubique significant divinae aeternitati proprium esse totam simul esse absque successione praeteriti et futuri; sentiunt ergo id non posse communicari durationi creatae. Antecedens probatur a Bonaventura ex Hieronym., epist. 186 ad Marcel., dicente: *Tantum Deus est qui non novit fuisse aut futurum esse;* sed ea verba non reperiuntur ibi, reperiuntur tamen in Glossa ordinaria, Exod. 3, quae illa sumpsit ex Isidor., lib. VII Etymolog., c. 1. Sed est notandum Isidorum non ponere illam exclusivam *tantum*, ita ut cadat in Deum et excludat omnem creaturam, sed ita ut cadat in esse Dei et excludat fuisse vel futurum esse; sic enim ait Isidorus: *Deus autem tantum esse novit, fuisse vel futurum esse non novit:* quo sensu nullam fere vim habent illa verba in praesenti. Glossa tamen, a qua videtur Bonaventura illa sumpsisse, in praedicto sensu illa protulit, et videtur Isidorus eumdem intendisse: nam prius dixerat id convenire Deo quia immutabilis est, et postea subdit solum Deum esse incommutabilem. Eadem locutio sumi potest ex August., lib. IX Confess., c. 10. Praeterea affert Bonavent. Anselm. in Proslog.[1], c. 20, ubi in hoc ait aeternitatem Dei superare aeternitatem creaturarum, quod aeternitas Dei est tota praesens, creatura vero nondum habet de sua aeternitate quod venturum est, sicut iam non habet quod praeteritum est. Possumus praeterea addere Augustinum, quem contra se affert Bonavent., lib. XI Confess., c. 14; in eo tamen favet quod ait: *Praeesens, si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, iam non esset tempus, sed aeternitas.* Scotus item similia fere verba affert ex Boet., I de Trinitate, scilicet, *quod tantum divinum nunc idem semper perseverat; nam nostrum semper fluit.*

[1] *Praesenti* en otras ediciones. (N. de los EE).

que ya pasó. Podemos además añadir a S. Agustín, al cual aduce en contra suya San Buenaventura, lib. XI de las *Confesiones*, c. 14; sin embargo, favorece en cuanto afirma que *el presente, si fuese presente siempre y no pasase a ser pretérito, no sería ya tiempo, sino eternidad.* Escoto aduce igualmente unas palabras muy parecidas, tomadas de Boecio, I *De Trinitate*, concretamente, *que solamente el ahora divino persevera siempre idéntico; pues el nuestro siempre fluye.*

Opinión segunda, opuesta a la anterior y verdadera

8. La segunda opinión, contraria a ésta, es la corriente entre los teólogos; la mantiene Santo Tomás, I, q. 10, a. 4 y 5, y *Quodl.* X, a. 4; Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 2; Cayetano, más arriba, y otros tomistas. Y a ella se inclinan Ricardo, *In II*, dist. 2, a. 1; q. 3; y Escoto, q. 1; y Gabriel, q. 1; Durando, q. 3; Ockam, *In II*, q. 20. La misma mantiene el Halense, I p., q. 12, miemb. 9, a. 3; Alberto, *De Quatuor coaevis*, q. 2, a. 6; Enrique, *Quodl.* V, q. 12; Egidio, en el tratado *De Mensura Angelorum.* Esta opinión me parece a mí verdadera y cierta; sin embargo, para que quede fundada y se resuelvan las dificultades que se proponen en contra, es preciso explicar con claridad no sólo el problema mismo, sino también nuestro modo de concebir, del cual nace el modo de hablar, que es con frecuencia ocasión de error, atribuyendo a las cosas aquello que se da únicamente en el modo de nuestra aprehensión, cosa que hay que prevenir especialmente en la cuestión presente.

Observaciones para la resolución de la cuestión

9. Por consiguiente, hay que distinguir en primer lugar la sucesión verdadera y real de la imaginaria o pensada. En efecto, como se ha dicho con frecuencia, el espacio o intervalo ese que captamos nosotros como coexistente con toda la eternidad, lo pensamos a manera de una cierta sucesión; sin embargo, en la realidad no es nada, ni puede tener una verdadera sucesión real. Por consiguiente, no tratamos de él ahora, ya que no es la duración intrínseca de ninguna realidad;

Secunda sententia opposita, et vera

8. Secunda sententia huic contraria est communis theologorum; eam tenet D. Thomas, I, q. 10, a. 4 et 5, et Quodl. X, a. 4; Capreol., In II, dist. 2, q. 2; Caietan. supra, et alii thomistae. Et in eamdem inclinant Richard., In II, dist. 2, a. 1, q. 3; et Scot., q. 1; et Gabr., q. 1; Durand., q. 3; Ocham, In II, q. 20. Eamdem tenet Alens., I p., q. 12, memb. 9, a. 3; Albertus, de Quatuor coaevis, q. 2, a. 6; Henric., Quodl. V, q. 12; Aegid., in tract. de Mensura angelor. Et haec sententia mihi videtur vera et certa; ut tamen fundetur et argumenta in contrarium facta dissolvantur, distinctius explicare oportet tum rem ipsam, tum modum concipiendi nostrum, ex quo oritur modus loquendi, qui saepe est occasio errandi, attribuendo rebus id quod solum est in modo apprehensionis nostrae, quod in praesenti quaestione maxime cavendum est.

Notationes ad resolutionem quaestionis

9. Igitur imprimis distinguere oportet veram et realem successionem ab imaginaria seu concepta. Ut enim saepe dictum est, spatium seu intervallum illud quod nos ut coexistens toti aeternitati apprehendimus, per modum cuiusdam successionis a nobis cogitatur; tamen in re nihil est, nec veram successionem realem habere potest. Unde de illo nunc non est sermo, quia illud non

ni tampoco la coexistencia con él puede llamarse duración sucesiva, a no ser que se dé en ella una duración intrínseca y real, no sólo porque ésta no es una coexistencia verdadera y real, sino concebida de tal manera como si lo fuese; pero, sobre todo, porque de la coexistencia surge únicamente una denominación extrínseca, que puede ser sucesiva, sin una sucesión intrínseca y real en la cosa denominada. Por tanto, de este modo nuestro de concebir, entendido precisivamente, se deduce a lo sumo que concebimos nosotros la duración a la manera de una sucesión; aquí, en cambio, investigamos si se da verdadera y realmente en el evo.

10. En segundo lugar, hay que considerar que podemos nosotros pensar la sucesión de dos maneras: una negativa o privativa, por parte de uno de los extremos; la otra positiva, por ambas partes. Supongo, en efecto, que la sucesión verdadera no puede darse sino entre dos cosas que en la realidad misma sean de alguna manera distintas, porque no hay sucesión verdadera más que cuando una cosa no es ya, sino que ha sido; la otra, en cambio, o es, o ha de ser. Y de igual manera que una misma cosa en cuanto es la misma no puede ser y no ser, así tampoco puede darse sucesión verdadera en una misma cosa en cuanto es la misma. Por consiguiente, es preciso que la sucesión verdadera se dé o entre dos entes, o entre las dos partes de un mismo ente o de la acción, o del movimiento, o al menos entre el ser y el no ser de una misma realidad. Y a esta última la llamo sucesión privativa por parte de uno de los extremos, la cual no es una sucesión propia en la realidad misma positiva, sino solamente con respecto a la privación que le es opuesta, y en relación con ella.

11. *La conservación de una realidad creada tiene una duración modal propia.* Finalmente, puesto que S. Buenaventura distingue entre el ser de la cosa creada y su conservación, hay que advertir por lo dicho anteriormente acerca de la causa eficiente, que la conservación es una verdadera eficiencia y acción distinta *ex natura rei* de su término o del ser conservado por ella, de lo cual resulta que la conservación misma, de igual manera que es un cierto modo real distinto realmente de la forma o entidad conservada, tiene también asimismo su propio ser modal—por expresarme así—distinto de manera parecida del ser del término o

est intrinseca duratio alicuius rei; neque etiam coexistentia ad illud potest duratio successiva appellari, nisi in ea sit intrinseca et realis successio, tum quia illa non est vera et realis coexistentia, sed ita concepta ac si esset; tum maxime quia ex coexistentia solum resultat extrinseca denominatio, quae potest esse successiva sine reali et intrinseca successione in re denominata. Ex hoc igitur modo concipiendi nostro praecise sumpto ad summum habetur concipi a nobis durationem ad modum successionis; hic vero inquirimus an vere et realiter in aevo sit.

10. Deinde considerandum est duplicem posse a nobis intelligi successionem: unam negativam seu privativam ex parte alterius extremi; alteram positivam ex utraque parte. Suppono enim successionem veram esse non posse nisi inter duo quae aliquo modo sint in re ipsa distincta; nam successio vera non est, nisi quando unum iam non est, sed fuit; aliud vero vel est, vel futurum est. Sicut autem non potest idem secundum idem esse et non esse, ita non potest in eodem secundum idem esse vera successio. Oportet ergo ut successio vera sit aut inter duo entia, aut inter duas partes eiusdem entis, vel actionis, aut motus, vel certe inter esse et non esse eiusdem rei. Et hanc ultimam voco successionem privativam ex parte alterius extremi, quae non est propria successio in ipsa re positiva, sed solum per respectum et habitudinem ad privationem sibi oppositam.

11. *Conservatio rei creatae propriam habet modalem durationem.*— Tandem, quoniam Bonaventura distinguit inter esse rei creatae et conservationem eius, advertendum est ex dictis in superioribus de causa efficiente conservationem esse veram efficientiam et actionem ex natura rei distinctam a termino seu esse conservato per illam, quo fit ut ipsamet conservatio, sicut est modus quidam realis distinctus in re a forma seu entitate conservata, ita etiam habeat suum proprium esse modale (ut ita loquar) simili modo distinctum ab esse termini seu rei

de la cosa conservada, de acuerdo con la doctrina general expuesta arriba acerca del ser de la existencia de la realidad creada.

12. De lo cual se infiere además necesariamente que en la conservación de una cosa y en la cosa conservada se dan dos duraciones distintas *ex natura rei*. Esto es claro primero con lo dicho en la sec. 1, porque en realidad la duración no se distingue de la existencia que persevera; por consiguiente, de la misma manera que hay dos existencias distintas *ex natura rei* en la conservación y en la cosa conservada, así hay también dos duraciones. En segundo lugar, porque la conservación dura realmente, y de modo parecido la cosa conservada dura formalmente, y ésta no dura formalmente por aquélla, ya que nada dura por algo *ex natura rei* distinto de sí y de su esencia, como se ha probado antes; por consiguiente, cada una dura por su propia duración. Y de ello resulta que, cambiando la conservación, y consiguientemente desapareciendo también su duración, la cosa conservada mediante otra acción pueda perseverar siendo la misma en el mismo ser, y en la misma permanencia del ser, y por ello, en la misma duración intrínseca. Finalmente, de la misma manera que se compara la acción al término, así se compara la duración de la acción a la duración del término; tienen, por consiguiente, en la realidad, la misma distinción.

Afirmación primera

13. En primer lugar afirmo ya que es imposible que se dé en alguna cosa una sucesión positiva verdadera y real, a no ser que en algún ser de la existencia de esa realidad haya una sucesión y variedad real. Pero estas afirmaciones se han de tomar proporcionalmente: pues si en la entidad misma de la cosa se dice que hay sucesión, la habrá también en el ser entitativo (por llamarlo así) de la cosa misma; pero si la sucesión se da en algún modo de la cosa, también habrá sucesión en el ser modal; y si la hay en algún accidente, habrá sucesión de manera parecida en algún ser accidental. Y en tal sentido afirmó Santo Tomás—y con razón—que implica contradicción el que haya sucesión en algo sin variación en el ser, o—lo que es lo mismo—sin alguna innovación en el ser, a saber, si estas cosas

conservatae, iuxta doctrinam generalem superius traditam de esse existentiae rei creatae.

12. Ex quo ulterius necessario infertur in conservatione rei et re conservata duas esse durationes ex natura rei distinctas. Patet primo ex dictis sect. 1, quia duratio in re non distinguitur ab existentia perseverante; ergo, sicut sunt duae existentiae ex natura rei distinctae in conservatione et re conservata, ita duae durationes. Secundo, quia conservatio realiter durat, et similiter res conservata formaliter durat, et haec non durat formaliter per illam, quia nihil durat per aliquid ex natura rei distinctum a se et sua essentia, ut supra probatum est; ergo unaquaeque durat per suam propriam durationem. Et inde fit ut, mutata conservatione, et consequenter etiam duratione eius ablata, res conservata per aliam actionem possit eadem perseverare in eodem esse et in eadem permanentia essendi, atque adeo in eadem intrinseca duratione. Denique, sicut comparatur actio ad terminum, ita duratio actionis ad durationem termini; habent ergo in re eamdem distinctionem.

Prima assertio

13. Dico iam primo: impossibile est in aliqua re esse positivam successionem veram et realem, nisi in aliquo esse existentiae talis rei sit realis successio et varietas. Debent autem haec cum proportione sumi: nam si in ipsa entitate rei dicitur esse successio, etiam erit in esse entitativo (ut sic dicam) eiusdem rei; si vero successio sit in aliquo modo rei, etiam in esse modali erit successio; si vero sit in aliquo accidente, similiter erit successio in aliquo esse accidentali. Atque hoc sensu dixit D. Thom. (et merito) implicare contradictionem esse in aliquo successionem absque variatione in esse, seu (quod idem est) absque innovatione in esse, videlicet, si haec duo cum proportione su-

se toman proporcionalmente, como se ha dicho. Y tal vez tampoco S. Buenaventura quiere contradecir a esta afirmación, pues no sin causa distinguió entre el ser y la conservación, con el fin de poder atribuir esa sucesión a alguna cosa o modo real, del cual tal vez no negaría que tuviese su propio ser modal; de lo contrario no habría nada distinto de otro *ex natura rei;* por ello no podría haber sucesión en él con mayor motivo que en otro. Pero la razón de la conclusión es que la sucesión real positiva no se da sino en alguna realidad o modo positivo; por consiguiente, debe darse también necesariamente en el ser de dicha realidad o modo. La consecuencia es clara porque una cosa no se distingue de su ser, ni tampoco se distingue un modo de su ser proporcional. En segundo lugar porque la duración y la existencia son realmente una misma cosa; por consiguiente, si en la duración real hay sucesión real, también en alguna existencia real debe haber sucesión real. Finalmente, puede mostrarse lo mismo por inducción: porque si en la sustancia de una cosa hay sucesión, la hay también en el ser sustancial; si la hay en la operación, también en el ser de la operación, y así en lo restante, como se verá mejor por lo que sigue.

Afirmación segunda

14. *Alguna duración, incluso creada, carece de toda sucesión.*—De aquí deduzco además y digo en segundo lugar que no solamente a la duración como tal, pero ni siquieraa a la duración creada le repugna ser permanente y carecer de verdadera e intrínseca sucesión real. Se prueba claramente por lo dicho, porque no repugna que se dé un ser de existencia en el cual no haya ninguna variedad o sucesión real, como es muy cierto y evidente acerca del ser divino; por consiguiente, no repugna que se dé una duración en la cual no haya ninguna variedad o sucesión real. La consecuencia es clara porque ese ser tiene su duración intrínseca, como se mostró en la sección precedente; y en la duración no puede haber variedad si no la hay en el ser; por consiguiente. Y el mismo discurso puede aplicarse a la duración creada, porque no repugna que se dé un ser creado en el que no haya

mantur, ut declaratum est. Nec fortasse Bonaventura vult huic assertioni contradicere; non enim sine causa distinxit esse a conservatione, ut illam successionem attribuere posset alicui rei vel modo reali, quem forte non negaret habere suum proprium esse modale; alioqui nihil esset distinctum ex natura rei ab alio; unde non magis posset esse in illo successio quam in alio. Ratio autem conclusionis est quia realis successio positiva [1] non est nisi in aliqua re aut modo positivo: ergo necessario esse etiam debet in esse talis rei aut modi. Patet consequentia, quia res non distinguitur a suo esse, nec etiam modus a suo proportionali esse. Secundo, quia duratio et existentia idem in re sunt; ergo si in duratione reali est successio realis, etiam in aliqua existentia reali debet esse realis successio. Denique, idem ostendi potest inductione: nam si in substantia rei est successio, etiam in esse substantiali: si in operatione, etiam in esse operationis, et sic de caeteris, ut magis constat ex sequentibus.

Secunda assertio

14. *Duratio aliqua etiam creata caret omni successione.*— Hinc ulterius infero et dico secundo: non solum durationi ut sic, verum etiam nec durationi creatae repugnat ut sit permanens carensque vera et intrinseca reali successione. Probatur aperte ex dictis, quia non repugnat dari esse existentiae in quo nulla sit realis varietas aut successio, ut de divino esse est certissimum et evidentissimum; ergo non repugnat dari durationem in qua nulla sit realis varietas aut successio. Patet consequentia, quia illud esse suam intrinsecam durationem habet, ut praecedenti sectione ostensum est; et in duratione non potest esse varietas si non sit in esse; ergo. Idemque discursus applicari potest ad durationem creatam, quia non repug-

[1] En otras ediciones, *passiva.* (N. de los EE.)

ninguna variedad y sucesión; y ése tiene su duración intrínseca, ya que permanece en el ser verdadera y realmente; por consiguiente, en esa duración no habrá ninguna sucesión intrínseca y real, ya que ésta es inseparable de la variación del mismo ser del que es duración, como se ha mostrado. Y el antecedente de esta razón es tan evidente como es claro que se dan entes creados que permanecen mucho tiempo sin ninguna variación en el ser, ya sea en el sustancial ya en alguno accidental, lo cual ciertamente es más evidente aún en las cosas incorruptibles de que tratamos ahora. Y si Buenaventura habla consecuentemente, no puede negar esta afirmación; pues él mismo concede que en el ser sustancial del cielo o de un ángel no hay sucesión, ya que en él no hay mutación ni variación, y sólo pone la sucesión en la conservación de dicho ser; por consiguiente, admite ya algún ser creado, en cuya permanencia intrínseca no hay ninguna sucesión; por consiguiente, debe admitir necesariamente alguna duración creada en la que no haya sucesión, pues hemos mostrado que la duración del ser mismo es distinta de la duración de la conservación.

15. Digo en tercer lugar que la duración de las cosas incorruptibles en cuanto a su ser, duración que se denomina evo, es permanente sin ninguna variación intrínseca o sucesión real que tenga en sí o en el ser del cual es duración. Esta conclusión se sigue manifiestamente de lo que precede, y parece que la enseñó, además de los escolásticos citados, S. Agustín, lib. XII *De Civitate*, c. 15, donde establece la diferencia entre la sustancia, o—tal como él dice—la inmortalidad de los ángeles y sus operaciones, fundándose en que en éstas hay sucesión de pretérito y futuro, pero no en aquélla. Partiendo también del nombre de evo puede inferirse que se ha atribuido a esta duración precisamente porque tiene en esto una cierta semejanza con la eternidad, ya que tiene permanencia e inmutabilidad intrínseca. Por este motivo dijo Agustín, libro *LXXXIII Quaest.*, q. 19, que *aquello que es inmortal se llama a veces eterno, aunque con menos propiedad.* Y la razón es evidente por lo dicho, porque es imposible que en la duración haya una suce-

nat dari esse creatum in quo nulla sit varietas et successio; et illud habet suam intrinsecam durationem, cum vere ac realiter permaneat in esse; ergo in illa duratione nulla erit intrinseca et realis successio, cum haec inseparabilis sit a variatione ipsius esse cuius est duratio, ut ostensum est. Antecedens autem huius rationis tam est evidens quam notum est dari entia creata permanentia multo tempore absque ulla variatione in esse, vel substantiali vel aliquo accidentali, quod quidem in rebus incorruptibilibus, de quibus nunc agimus, evidentior est. Et si Bonaventura consequenter loquatur, non potest negare hanc assertionem; nam ipse concedit in esse substantiali caeli aut angeli non esse successionem, quia in eo non est mutatio nec variatio, solumque ponit successionem in conservatione illius esse; ergo iam admittit aliquod esse creatum in cuius permanentia intrinseca nulla sit successio; ergo neccessario admittere debet aliquam durationem creatam in qua non sit successio, nam ostendimus durationem ipsius esse distinctam esse a duratione conservationis.

15. Dico tertio: duratio rerum incorruptibilium quantum ad esse earum, quae aevum nominatur, est permanens absque ulla intrinseca variatione vel successione reali quam in se habeat vel in esse cuius est duratio. Haec conclusio sequitur manifeste ex praecedentibus, eamque praeter scholasticos supra citatos, videtur docuisse August., XII de Civit., c. 15, ubi discrimen constituit inter substantiam seu (ut ipse loquitur) immortalitatem angelorum et operationes eorum, quod in his est successio praeteriti et futuri, non vero in illa. Ex ipso etiam aevi nomine colligi potest, propterea attributum esse huic durationi, quia in hoc quamdam similitudinem habet cum aeternitate, quod permanentiam habet et intrinsecam immutabilitatem. Propter quod dixit August., lib. LXXXIII Quaest., q. 19, *id quod immortale est interdum appellari aeternum, quamvis minus proprie.* Ratio autem est evidens ex dictis, quia impossibile est in duratione esse

sión real, si no la hay también en aquel ser del cual es duración; ahora bien, en el ser de una cosa incorruptible no hay ninguna sucesión, como concede también San Buenaventura; por consiguiente, tampoco en la duración. La mayor fue probada antes, y se explica más por el movimiento y su duración; pues de él tiene la sucesión esa duración que es el tiempo, porque el movimiento tiene en su ser también sucesión. Por esto dijo con razón Aristóteles, lib. IV de la *Física*, c. 12, y lib. V de la *Metafísica*, c. 13, que la extensión o sucesión del tiempo surge de la sucesión en el movimiento, en cuanto al ser del movimiento mismo; luego, por el contrario, cuando en el ser mismo de una cosa no hay ninguna sucesión, tampoco la hay en su duración.

16. Además se confirma la misma mayor, porque o bien la duración y el ser se consideran tal como existen en la realidad, y así son una misma cosa sin distinción real; luego no puede concebirse que la duración tenga sucesión real sin tenerla el ser, pues éstas son propiedades opuestas, concretamente, ser permanente y sucesivo, que no pueden convenir a una misma cosa en cuanto es la misma. O bien se considera la duración en cuanto es conceptualmente distinta del ser mismo; y así se concibe o como medida del ser mismo (como dicen muchos) o a la manera de cierto accidente que afecta al ser mismo; por consiguiente, debe concebirse como proporcionada al ser mismo; luego, si el ser se concibe como permanente indivisiblemente, su medida o su accidente debe concebirse como indivisible y carente de las partes reales, que necesariamente requiere la sucesión real. Finalmente, cuando se da un mismo efecto formal, se da una misma forma; pero cuando una cosa retiene sin variación un ser absolutamente idéntico, es lo mismo durar que permanecer en el ser; por consiguiente, también la duración es absolutamente la misma; luego, de la misma forma que el ser es idéntico sin variación de partes, también lo es la duración.

17. Se dirá que aun cuando el ser no varíe, porque no aumenta, varía, sin embargo, la duración, ya que se hace mayor, y así varía también el efecto formal de la duración, porque, aun cuando sea lo mismo que dura, sin embargo dura cada vez más. Pero, como diremos al resolver las dificultades, en esa locución hay una equivocidad, pues ese *cada vez más* dice sólo la denominación extrínseca se-

realem successionem, nisi etiam sit in illo esse cuius est duratio; sed in esse rei incorruptibilis nulla est successio, ut etiam Bonaventura concedit; ergo neque in duratione. Maior probata est supra et declaratur amplius ex motu et duratione eius; inde enim illa duratio quae est tempus habet successionem, quod motus in suo esse successionem etiam habet. Propter quod recte dixit Aristoteles, IV Phys., c. 12, et V Metaph., c. 13, extensionem aut successionem temporis oriri ex successione in motu, quantum ad esse ipsius motus: ergo, e contrario, ubi in ipso esse rei nulla est successio, neque etiam in duratione eius.

16. Praeterea confirmatur eadem maior, quia vel duratio et esse considerantur prout in re sunt, et sic sunt idem absque distinctione in re; ergo non potest intelligi durationem habere realem successionem, et non esse: nam hae sunt proprietates oppositae, scilicet, esse permanens et successivum, quae non possunt eidem rei, prout eadem est, convenire. Vel consideratur duratio ut ratione distincta ab ipso esse: et sic concipitur vel per modum mensurae ipsius esse (ut multi loquuntur), vel per modum cuiusdam accidentis afficientis ipsum esse; ergo debet concipi ut proportionata ipsi esse; ergo, si esse concipitur ut indivisibiliter permanens, mensura vel accidens eius debet concipi ut indivisibile et carens realibus partibus, quas necessario requirit realis successio. Tandem, ubi idem est effectus formalis, eadem est forma; sed quamdiu res idem omnino esse sine variatione retinet, idem est durans ac permanens in esse; ergo etiam duratio est omnino eadem; sicut ergo esse est idem sine variatione partium, ita et duratio.

17. Dices, quamvis esse non varietur, quia non augetur, variari tamen durationem, quia haec fit maior, atque ita etiam variari effectum formalem durationis, quia licet sit idem durans, tamen est magis ac magis durans. Sed, ut dicemus solvendo argumenta, in hac locutione est aequivocatio; nam

gún nuestro modo de concebir, y no un aumento real. De lo contrario, si una parte de la duración se agrega a la duración, consiguientemente o bien al venir una parte la otra anterior pasa y deja de existir, o bien permanecen simultáneamente las partes posteriores de la duración con las anteriores. Lo primero no puede concebirse, pues si el ser de un ángel permanece siempre enteramente idéntico, de tal manera que en él nada transcurra ni deje de ser, ni envejezca, ¿cómo puede pasar y perecer algo de la duración, no siendo la duración más que la permanencia en el ser? Asimismo, porque la duración es tan incorruptible como el propio ser; por consiguiente, la duración no puede cesar en el ser parcialmente con más derecho que el ser, ni puede señalarse mejor la causa de ese tránsito o cesación. Lo segundo no es tampoco inteligible, ya que en ninguna duración puede permanecer simultáneamente nada que no sea indivisible según la sucesión; y si ocurre que algo producido sucesivamente permanece en algún caso simultáneamente, para esto es accidental dicha sucesión, y después no permanece en cuanto es sucesivo, sino en cuanto es de suyo permanente; por consiguiente, si toda la duración que se ha producido en un ángel desde el principio de la creación hasta ahora, permanece toda simultáneamente en este momento de ahora, ésta en sí misma no incluye sucesión; por consiguiente, tampoco ha sido producida sucesivamente; pues no hay ninguna causa o necesidad de tal sucesión; luego existió toda en el ángel desde un principio. Y tanto más cuanto que no puede entenderse cómo la duración que tiene ahora un ángel tiene partes producidas antes y después, ya que no puede tenerlas ni por parte del sujeto, ni a manera de intensidad o extensión permanente. Por consiguiente, no puede entenderse la sucesión o variación en la duración del ser angélico, si no se da también en el ser mismo.

Afirmación cuarta

18. *En la conservación del ángel y en su duración no hay ninguna sucesión.*— En cuarto lugar afirmo que en la conservación del ángel y en su duración no hay tampoco sucesión o variación real; por ello, también desde este aspecto es la du-

illud *magis ac magis* dicit solam denominationem extrinsecam per modum concipiendi nostrum, non reale augmentum. Alioqui, si pars durationis additur durationi, ergo vel adveniente una parte, alia prior transit et desinit esse, vel simul permanent posteriores partes durationis cum prioribus. Primum intelligi non potest, nam si esse angeli idem omnino semper permanet, ita ut nihil in eo transeat aut esse desinat, seu inveteretur, quomodo potest aliquid durationis transire ac perire, cum duratio non sit nisi permanentia in esse? Item, quia tam incorruptibilis est duratio sicut ipsum esse; ergo non magis potest desinere secundum partes duratio quam esse, nec magis potest assignari causa illius transitus aut desitionis. Secundum etiam non est intelligibile, quia in nulla duratione potest simul manere nisi aliquid indivisibile secundum successionem; quod si aliquid successive factum contingit aliquando simul manere, accidentaria illi est talis successio, neque postea permanet ut successivum est, sed ut de se est permanens; ergo, si tota duratio quae a principio creationis usque nunc facta est in angelo, in hoc nunc realiter manet tota simul, illa secundum se non includit successionem; ergo neque est successive facta; nulla enim est causa aut necessitas talis successionis; fuit ergo a principio tota in angelo. Eo vel maxime quod intelligi non potest quomodo duratio quam nunc habet angelus habeat partes prius et posterius factas, cum nec ex parte subiecti, nec per modum intensionis aut extensionis permanentis possit illas habere. Non ergo potest intelligi successio aut variatio in duratione esse angelici, nisi etiam sit in ipso esse.

Quarta assertio

18. *In angeli conservatione et duratione eius non est ulla successio.*— Dico quarto: in conservatione angeli et duratione eius nulla est etiam realis successio aut variatio; unde etiam ex hac parte duratio angeli est

ración del ángel un evo invariable por su naturaleza. Esta conclusión puede probarse en primer lugar porque parece imposible que varíe una acción sin variar en manera alguna el término, o el principio, o alguna otra condición requerida para obrar; ahora bien, ninguna de estas cosas varía en la conservación continua del ángel; luego esa continuidad de la acción no es por una variación, ni por la sucesión de las partes de la acción, sino por la simple permanencia de una misma acción indivisible; por consiguiente, en el ser de esa acción no se da una sucesión real; por tanto, tampoco en su duración, de acuerdo con los principios demostrados ya. Se prueba la mayor porque si todos los principios de una cosa son idénticos, la cosa no puede variar. La menor es también conocida por lo dicho, ya que el término de esa acción es el ser de dicha cosa, en el cual no hay variedad, como concede también S. Buenaventura; y el agente es el mismo, concretamente, Dios, y con las mismas condiciones, como es claro por sí.

19. Se puede responder que no repugna que varíe la acción acerca de un mismo término, y que por ello puede también la conservación misma ser sucesiva continuamente, aun cuando su término sea enteramente el mismo. Esta respuesta está conforme con lo que dijimos antes acerca de la causa eficiente y de la acción, cuando mostramos que un mismo efecto puede ser producido por una acción y conservado por otra.

20. Pero sobre esta respuesta se ofrecen muchas cosas que decir. Lo primero es que, aun cuando consideremos que la continuación de la conservación puede darse, o incluso que se da por la variación en la sola acción y no en su término, no se evita que por lo menos la duración del término mismo se dé sin variación, y así ésta sería el evo de que tratamos. La afirmación es evidente, no sólo porque la duración misma de la cosa que se conserva es en la realidad misma término de la acción conservativa como tal, ya que la conservación tiende directamente a que la cosa permanezca en el ser que tiene formalmente por la duración; por consiguiente, si en el término de la conservación no hay variedad, tampoco la habrá en la duración de dicho término. Más todavía, aunque pretenda alguien que la duración de una cosa no es el término formal de la conservación, sino que sigue

aevum natura sua invariabile. Haec conclusio probari primo potest, quia impossibile videtur variari actionem nullo modo variato termino, aut principio, aut aliqua alia conditione ad agendum requisita; sed nihil horum variatur in continua angeli conservatione; ergo illa continuitas actionis non est per variationem, neque per successionem partium actionis, sed per simplicem permanentiam eiusdem indivisibilis actionis; ergo in esse illius actionis non est realis successio; ergo neque in duratione eius, iuxta principia iam demonstrata. Maior probatur, quia si omnia rei principia sunt eadem, non potest res variari. Minor autem etiam est nota ex dictis, quia terminus illius actionis est esse talis rei in quo non est varietas, ut etiam Bonaventura concedit; agens vero est idem, scilicet Deus, et cum eisdem conditionibus, ut per se constat.

19. Responderi potest non repugnare variari actionem circa eumdem terminum, et ideo posse etiam conservationem ipsam esse continue successivam, etiamsi terminus eius omnino idem sit. Quae responsio est consentanea iis quae supra diximus de causa efficiente et de actione, ubi ostendimus posse eumdem effectum una actione fieri et altera conservari.

20. Sed circa hanc responsionem multa dicenda occurrunt. Primum est, etiamsi consideremus continuationem conservationis esse posse, vel etiam esse per variationem in sola actione et non in termino eius, non evitari quin saltem duratio ipsius termini sit absque variatione, atque ita illa erit aevum, de quo agimus. Assumptum patet, tum quia ipsa duratio rei quae conservatur, in re ipsa est terminus actionis conservativae ut sic; nam conservatio tendit directe ut res permaneat in esse quod habet formaliter per durationem; ergo si in termino conservationis non est varietas, nec etiam erit in duratione illius termini. Immo, etiamsi quis contendat durationem rei non esse formalem terminum conservationis, sed consequi ad

al ser, que es su término, sin embargo, no hay por qué negar que la duración es tan invariable como el ser mismo. De la misma manera que también el entendimiento, que sigue al término de la creación y de la conservación, es invariablemente siempre el mismo, aun cuando se conserve con aquella acción variable; en efecto, ¿por qué si se dice que el término primario es invariablemente el mismo, aun cuando la conservación se continúe de modo sucesivo, no será también absolutamente idéntica la duración, y cualquier otra propiedad que acompaña intrínsecamente a dicho término?

21. En segundo lugar se dice que, aun cuando concedamos que la conservación de una misma realidad permanente puede ser producida por Dios por una acción sucesiva continuada por causa de la libertad de tal agente, sin embargo no puede ser hecho esto por una causa que opera y conserva a la cosa naturalmente, porque en tal causa no puede aducirse ninguna razón por la cual cambie o haga variar la acción; esto lo prueba eficazmente la razón que adujimos, ya que allí concurren todos los principios que determinan a ese agente a esta acción; luego la acción no puede variar naturalmente, a no ser que intervenga la voluntad de la causa primera.

22. Por lo cual se dice, además, que aun cuando concedamos que no es necesario, por lo menos es posible para Dios conservar dicha cosa permaneciendo indivisiblemente la misma acción, y S. Buenaventura parece que supone lo contrario; en otro caso no podría inferir nada de la continuación necesaria de la conservación. Y que esto sea posible y esté en la voluntad de Dios, es claro porque, si se consideran todos los principios de la acción, no exigen ninguna variación, sino más bien permanencia e identidad; en cambio, si se considera la acción misma en sí, no le repugna tal permanencia indivisible, ni tiene en sí razón para exigir una variación. Ambas cosas son claras porque esa acción es indivisible, lo mismo que su término; por consiguiente, no le repugna más la permanencia invariable a ella que al término, ni hay motivo para que requiera la variación de partes, puesto que no exige partes. Y por esto añado además que no solamente puede Dios conservar a una realidad de esa clase mediante tal acción, sino también que dicho modo de con-

esse, quod est terminus eius, nihilominus non est cur neget tam invariabilem esse durationem sicut ipsum esse. Sicut etiam intellectus, qui consequitur terminum creationis et conservationis, invariabiliter semper est idem, etiamsi conservetur illa actione variabili; cur enim, si terminus primarius dicitur esse invariabiliter idem, etiamsi conservatio successive continuetur, non erit etiam eadem omnino duratio et quaelibet alia proprietas quae intrinsece comitatur talem terminum?

21. Deinde dicitur, etiamsi demus conservationem eiusdem rei permanentis posse fieri a Deo per continuatam actionem successivam propter libertatem talis agentis, non tamen id fieri posse a causa naturaliter agente et conservante rem, quia in huiusmodi causa nulla potest ratio afferri ob quam mutet seu variet actionem; quod efficaciter probat ratio facta, quia ibi concurrunt omnia principia determinantia tale agens ad hanc actionem; ergo non potest naturaliter actio variari, nisi intercedat voluntas primae causae.

22. Ex quo ulterius dicitur, esto demus non esse necessarium, saltem posse Deum, eadem actione indivisibiliter permanente, conservare huiusmodi rem, cuius oppositum videtur supponere Bonaventura; alias nihil posset ex necessaria continuatione conservationis colligere. Quod autem id sit possibile et in voluntate Dei positum, patet quia, si omnia principia actionis considerentur, non postulant variationem, sed potius permanentiam et identitatem; si vero ipsa actio secundum se spectetur, non repugnat illi huiusmodi indivisibilis permanentia, neque in se habet unde postulet variationem. Utrumque patet, quia illa actio indivisibilis est, sicut terminus eius; ergo non magis ei repugnat permanentia invariabilis quam termino, neque habet unde postulet variationem partium, cum partes non requirat. Atque hinc ulterius addo non solum posse Deum per huiusmodi actionem rem huiusmodi conservare, sed etiam talem modum conservationis magis esse connaturalem, at-

servación es más connatural, y por ello exigido por la naturaleza de las cosas, ya que la naturaleza de suyo rechaza la variación, cuando no es necesaria por algún principio natural. Efectivamente, en toda variación interviene alguna cesación, al menos de la acción misma o de una parte suya, la cual en cuanto a esto puede denominarse de algún modo corrupción; ahora bien, la naturaleza evita cualquier modo de cesación o corrupción, en cuanto le es posible.

23. De aquí puede finalmente sacarse un argumento, porque la acción creativa de una realidad incorruptible es también incorruptible por su naturaleza, ya que no tiene ningún principio intrínseco de cesación; por consiguiente, no debe corromperse o pasar por la sola voluntad de Dios; luego permanece siempre idéntica, mientras se conserva la cosa. Por este motivo afirmamos anteriormente que la creación y la conservación, hablando en sentido propio, no son acciones distintas, sino una misma que permanece indivisiblemente. Así, pues, queda suficientemente probado no sólo que el ser de la cosa incorruptible conservada por Dios es invariable, sino también que lo es el ser de la conservación misma y, consecuentemente, que la duración de ambas es permanente e invariable.

24. Por último, a mayor abundamiento agrego que parece imposible que la conservación de una realidad permanente e indivisible se produzca por una acción sucesiva y continua, como piensa S. Buenaventura. Ciertamente, en la conservación de una realidad enteramente idéntica puede intervenir una variación de acciones discreta, como pretende la objeción propuesta antes, valiéndose de lo que expusimos más arriba. Y llamo sucesión discreta a aquella que se da entre dos acciones totales, de las cuales precede una, y al retirarse ésta, sucede la otra en su lugar, versando sobre el mismo término, a la manera que la luz emitida por una lámpara, al desaparecer ésta, puede ser conservada por otra con acción distinta. Y a esta sucesión la llamo discreta no porque intervenga algún instante de tiempo entre aquellas dos acciones, pues en tal caso la acción segunda no sería conservación, sino una nueva producción; sino porque dichas dos acciones, al ser indivisibles, no son partes de una acción continua, sino que ambas son una acción total, y una sucede inmediatamente a la otra, como dentro de poco diremos acerca de los instantes

que adeo debitum naturis rerum, quia natura ex se abhorret variationem, quando ex aliquo naturali principio necessaria non est. In omni enim variatione intervenit aliqua desitio, saltem ipsius actionis vel partis eius, quae, quantum ad id, potest dici aliqualis corruptio; natura autem omnem modum desitionis vel corruptionis vitat, quantum potest.

23. Unde tandem potest confici ratio, quia actio creativa rei incorruptibilis est etiam natura sua incorruptibilis, quia nullum habet intrinsecum principium desitionis; ergo ex sola Dei voluntate corrumpi aut transire non debet; eadem ergo permanet semper dum res conservatur. Propter quod diximus superius creationem et conservationem per se loquendo non esse distinctas actiones, sed eamdem indivisibiliter permanentem. Sic ergo satis probatum relinquitur non solum esse rei incorruptibilis conservatae a Deo, sed etiam esse ipsius conservationis esse invariabile, et consequenter utriusque durationem esse permanentem et invariabilem.

24. Ultimo ad maiorem abundantiam addo videri impossibile conservationem rei permanentis et indivisibilis fieri actione successiva et continua, ut Bonaventura sentit. Potest quidem in conservatione eiusdem omnino rei intercedere variatio actionum discreta, ut obiectio superius posita sumit ex iis quae supra tradidimus. Voco autem successionem discretam illam quae est inter duas actiones totales, quarum una antecedit, et illa recedente, altera loco eius succedit circa eumdem terminum; quomodo lumen ab una lucerna factum, illa recedente, ab altera conservari potest distincta actione. Quam successionem appello discretam, non quia inter illas duas actiones aliqua mora temporis intercedat, alias secunda actio non esset conservatio, sed nova productio; sed quia illae duae actiones, cum sint indivisibiles, non sunt partes unius continuae actionis, sed utraque est actio totalis, et una alteri immediate succedit, ut paulo inferius dicemus de instantibus angelicis. Hinc vero ostenditur probabiliter non posse illam actionem conservativam fieri per continuam successionem. Quia actio creativa angeli, verbi gratia, una actio totalis et indivisibilis est, et ideo necessario fit tota simul, nec magis potest fieri per partes quam ipsemet angelus; ergo non potest variari per partes, sed si varietur tota actio, in aliam totalem simul commutanda est; ergo non potest continuari conservatio per successionem continuam, sed vel per indivisibilem permanentiam eiusdem actionis, vel ad summum per successionem discretam et immediatam totalium actionum.

de los ángeles. Pero con esto se muestra que probablemente no es posible que esa acción conservativa sea producida por medio de una sucesión continua. La razón es que la acción creativa, por ejemplo, de un ángel, es una acción total e indivisible, y por ello se produce necesariamente toda a un mismo tiempo, y no puede producirse por partes con más razón que el ángel mismo; por consiguiente, no puede variar por partes, sino que si varía la acción entera, se ha de cambiar al mismo tiempo por otra acción total; por consiguiente, la conservación no puede proseguir por una sucesión continua, sino que lo hará o bien por la permanencia indivisible de una misma acción, o a lo más por la sucesión discreta e inmediata de acciones totales.

25. Y de uno y otro modo se sigue además que para la conservación continua de una cosa es necesario que intervenga una acción, que de acuerdo con la coexistencia con nuestro tiempo, dure enteramente invariable durante algún tiempo, que es lo que principalmente se pretende. Esta inferencia última la explico en cuanto a su segunda parte, porque en cuanto a la otra es clara; en efecto, si una cosa es conservada por una misma acción indivisible invariada, habrá en ella duración permanente, como pretendemos. En cambio, si la conservación continua se lleva a cabo por la sucesión inmediata de la acción, o bien se entiende que la acción primera existe en la naturaleza por un solo instante indivisible de nuestro tiempo, o toda ella permaneció invariable durante algún tiempo. Si se da esto último, es lo que pretendemos. Y si se dice lo primero—cosa que no es imposible, al menos por la potencia de Dios—entonces es necesario que la otra acción conservativa que sigue inmediatamente, comience a ser intrínsecamente por coexistencia con nuestro tiempo, ya que en nuestro tiempo inmediatamente después de un instante no hay otro instante, sino un tiempo; por consiguiente, esa acción conservativa debe necesariamente permanecer invariable siendo la misma durante algo de nuestro tiempo, que es lo que pretendemos. La consecuencia es clara, ya que como esa acción comienza por coexistir con nuestro tiempo y es indivisible en sí, no puede coexistir toda con todo el tiempo, y una parte suya con una parte de él; por consiguiente, debe coexistir toda con todo, y toda con cada una de las partes,

25. Ex utroque autem modo ulterius sequitur ad conservationem continuam rei necessarium esse ut interveniat actio quae secundum coexistentiam ad nostrum tempus omnino invariata duret per aliquod tempus, quod est praecipue intentum. Declaro hanc ultimam illationem quantum ad alteram partem; nam quantum ad aliam clara est; nam si res conservetur eadem indivisibili actione invariata, in illa erit duratio permanens, ut intendimus. Si vero conservatio continua sit per immediatam successionem actionis, aut prima actio intelligitur existere in rerum natura per solum indivisibile instans nostri temporis, aut tota illa invariabilis permansit per aliquod tempus. Si hoc posterius detur, id est quod intendimus. Si autem dicatur primum (quod non est impossibile, saltem de potentia Dei), necessarium tunc est ut alia actio conservativa immediate subsequens intrinsece incipiat esse per coexistentiam ad tempus nostrum, quia in nostro tempore immediate post instans non est aliud instans, sed tempus; ergo illa actio conservativa necessario debet eadem invariabilis permanere per aliquod tempus nostrum, quod intendimus. Patet consequentia, quia cum illa actio incipiat coexistendo tempori nostro, et in se sit indivisibilis, non potest tota coexistere toti tempori, et pars eius parti; ergo debet tota coexistere toti, et tota singulis partibus,

y esto mismo es durar invariablemente coexistiendo con un tiempo variable. Luego no acertaba S. Buenaventura cuando de la necesidad de la conservación continua dedujo la sucesión en la conservación misma, ya que no sólo puede hacerse sin ninguna sucesión por la permanencia indivisible de la misma acción indivisible, y, además, no puede producirse con respecto a un término indivisible y permanente por la propia sucesión continua, sino que si puede intervenir en ocasiones alguna sucesión, debe ser necesariamente discreta, y en ella una parte debe ser necesariamente alguna acción permanente invariablemente durante algún tiempo nuestro, como se ha mostrado.

Afirmación última

26. Finalmente afirmo que no hay ninguna duración creada de tal modo permanente en sí que respecto de la privación o negación opuesta no sea capaz de una sucesión cuasi privativa. El sentido de estas palabras ha sido explicado ya; y la verdad de esta afirmación está clara, porque no hay ninguna duración creada que no pueda tener comienzo y fin, al menos por una potencia extrínseca; y no se dice que la duración tenga comienzo más que cuando tiene el ser inmediatamente después del no ser; ni que tiene fin más que cuando después del ser pasa al no ser; por consiguiente, en toda duración creada tiene lugar este paso del no ser al ser, o del ser al no ser; pero solamente en este tránsito consiste la referida sucesión con respecto al término opuesto, que llamamos privativa; por consiguiente, no hay ninguna duración creada que no sea capaz de dicha sucesión. Se dirá que, por tanto, no hay ninguna duración creada que sea enteramente permanente, lo cual va en contra de lo dicho; y la consecuencia es clara porque cualquier sucesión disminuye o priva de la permanencia total. Se responde en primer lugar negando la consecuencia acerca de la permanencia intrínseca; efectivamente, esa sucesión privativa no es propia e intrínseca, sino que se da únicamente por relación a un término extrínseco u opuesto, y por ello no disminuye la permanencia intrínseca, sobre la cual hemos tratado en las afirmaciones anteriores. Por ello, en segundo lugar se dice que esta sucesión no se opone a la permanencia, sino a la nece-

et hoc ipsum est invariabiliter durare coexistendo tempori variabili. Non recte igitur D. Bonaventura ex necessitate conservationis continuae intulit successionem in ipsa conservatione, cum et possit fieri sine ulla successione per indivisibilem permanentiam eiusdem indivisibilis actionis, et non possit fieri respectu termini indivisibilis ac permanentis per propriam successionem continuam; sed si aliqua successio aliquando intervenire potest, necessario debet esse discreta, et in ea aliqua pars necessario esse debet actio aliqua invariabiliter permanens per aliquod tempus nostrum, ut ostensum est.

Ultima assertio

26. Dico ultimo: nulla est duratio creata ita in se permanens, quin respectu oppositae privationis seu negationis sit capax successionis quasi privativae. Sensus horum verborum iam declaratus est; veritas autem huius assertionis patet, quia nulla est duratio creata quae non possit habere initium et finem, saltem per extrinsecam potentiam; non dicitur autem duratio habere initium, nisi quando habet esse proxime post non esse; neque finem, nisi quando post esse transit ad non esse; ergo in omni duratione creata habet locum hic transitus a non esse ad esse, vel ab esse ad non esse; sed in hoc solum transitu consistit praedicta successio respectu termini oppositi, quam privativam appellamus; ergo nulla est duratio creata quae non sit capax talis successionis. Dices: ergo nulla est duratio creata quae omnino sit permanens, quod est contra dicta; et sequela patet, quia qualiscumque successio minuit seu tollit omnimodam permanentiam. Respondetur primo negando sequelam de permanentia intrinseca; illa enim successio privativa non est propria et intrinseca, sed solum per habitudinem ad extrinsecum seu oppositum terminum, et ideo non minuit intrinsecam permanentiam, de qua in superioribus assertionibus locuti sumus. Unde dicitur secundo hanc successio-

sidad intrínseca, o a la estabilidad de la permanencia, y de ahí se sigue únicamente que ninguna duración creada es de tal modo permanente que tenga intrínsecamente la necesidad absoluta de permanecer en el ser, lo cual es muy verdadero y no repugna en manera alguna a cuanto llevamos dicho hasta aquí; más todavía, es una base para solucionar las dificultades propuestas en contra, y las que pueden proponerse. Y lo prueba espléndidamente la razón que insinúa S. Buenaventura, de que no hay ninguna duración creada que no dependa de la conservación y como de la continua emanación de Dios, el cual puede suspender esa conservación o emanación. Pero de aquí no se sigue que esa emanación o duración que se conserva mediante ella sea sucesiva de modo intrínseco, sino sólo que es tal que puede sucederle el no ser, o suceder ella tras un no ser.

Se responde a los argumentos de la opinión opuesta

27. *Primero.*—Por consiguiente, al primer argumento, que era de Auréolo, se responde que, si la duración se dice que es enteramente permanente, es decir, inmutable en su permanencia bajo cualquier aspecto, en ese sentido es verdad que no hay ninguna duración creada enteramente permanente; pero se atribuye esto falsamente a la duración como tal, ya que la duración divina es permanente de ese modo. Ahora bien, si se dice enteramente permanente la que no tiene sucesión positiva e intrínseca, en este sentido se niega falsamente, no sólo acerca de toda duración en común, sino también de toda duración creada, que pueda ser permanente de esta manera. Y a la prueba se responde que todas aquellas comparaciones con las que una duración permanente se dice mayor que otra, o—lo que es lo mismo—que una cosa permanente dura más que otra, si atendemos a la realidad misma, se verifican no según una mayor o menor extensión positiva, sino según la mencionada sucesión negativa, pero atendiendo a nuestro modo de concebir, se miden en orden a alguna sucesión verdadera o imaginaria, y por ello se explican también con aquellos términos comparativos que pertenecen a la cantidad.

nem non opponi permanentiae, sed intrinsecae necessitati, seu stabilitati permanentiae, atque ita solum sequitur nullam durationem creatam esse ita permanentem ut habeat ab intrinseco necessitatem simpliciter permanendi in esse, quod verissimum est et nullo modo repugnat iis quae hactenus diximus; immo est fundamentum ad solvenda argumenta in contrarium facta, et quae fieri possunt. Illudque probat optime illa ratio quam Bonaventura insinuat, quia nulla est duratio creata quae non pendeat ex conservatione et veluti continua emanatione a Deo, qui potest conservationem illam seu emanationem suspendere. Hinc vero non sequitur emanationem illam aut durationem quae per illam conservatur esse successivam intrinsece, sed solum esse talem ut possit ei succedere non esse, vel ipsa succedere post non esse.

Argumentis contrariae sententiae satisfit

27. *Primo.*— Ad primum ergo argumentum, quod erat Aureoli, respondetur, si duratio omnino permanens dicatur, id est, omni ratione immutabilis in permanentia, sic verum est nullam durationem creatam esse omnino permanentem; falso tamen id attribuitur durationi ut sic, cum divina duratio sit illo modo permanens. Si vero dicatur omnino permanens quae non habet intrinsecam et positivam successionem, sic non solum de omni duratione in communi, sed etiam de omni duratione creata falso negatur esse posse hoc modo permanentem. Et ad probationem respondetur omnes illas comparationes quibus una duratio permanens dicitur maior alia, vel (quod idem est) unam rem permanentem magis durare quam aliam, si rem ipsam spectemus, verificari non secundum maiorem vel minorem extensionem positivam, sed secundum praedictam successionem negativam, secundum nostrum autem modum concipiendi mensurari per ordinem ad aliquam successionem veram vel imaginariam, et ideo etiam explicari terminis illis comparativis ad quantitatem pertinentibus.

28. Explico los detalles. En efecto, cuando por ejemplo dos ángeles se dice que han durado igualmente, no se indica otra cosa sino que han tenido el ser o que han comenzado simultáneamente, y que para ninguno de ellos ha sucedido el no ser después de haber recibido el ser. Y cuando se dice que uno dura más que el otro, se indica que uno ha tenido el ser después del no ser, permaneciendo el otro bajo el no ser, si se da la desigualdad por parte del comienzo; y si se da por parte del fin se indica que en uno se ha producido una sucesión en el no ser después del ser, cuando en el primero no se ha producido. Y así, en realidad, mediante esas comparaciones no se indica una verdadera cantidad o extensión en dichas duraciones, sino una relación diversa o idéntica a la negación o privación opuesta. Pero como nosotros no concebimos estos indivisibles tal como son en sí, los medimos por coexistencia con nuestro tiempo, y por ello decimos que dura más o menos una cosa cuando coexiste con un tiempo mayor o menor, y cuando no coexiste con un tiempo, sino sólo con un instante, no se dice con tanta propiedad que dura, cuanto que comienza a durar. Por ello, a una de esas duraciones la llamamos mayor, menor o igual a la otra, no por su sucesión intrínseca y por comparación, sino por la denominación extrínseca con un tiempo nuestro mayor, o menor, o igual.

29. Pero, hablando con propiedad, aun cuando estas locuciones y comparaciones se establezcan entre duraciones permanentes distintas, sin embargo, no se establecen comparando una misma duración consigo misma; como la duración divina, que no es mayor hoy de lo que fue ayer, ni menor de lo que será mañana, ya que ni en sí se le ha añadido algo de duración, ni dicha duración ha tenido alguna carencia de duración o de existencia en una fracción de tiempo más bien que en otra. Ni importa el que Dios coexiste hoy con el día de hoy, con el cual no coexistía ayer; pues, aun cuando admitamos esto—ya que está en controversia—, se sigue únicamente que en un extremo se ha aumentado la duración y se toma de él una nueva denominación extrínseca en el otro extremo, pero no que su duración haya aumentado también. Por esto, aun cuando la coexistencia pueda llamarse mayor o menor, sin embargo, no la duración misma en sí, ya que la coexistencia incluye una denominación extrínseca, y la duración en modo alguno. Y por comparación con las otras duraciones, no puede la eternidad llamarse menor, ya que nunca puede no existir mientras existen las otras; ni tampoco puede llamarse igual, porque no sólo supera en perfección, sino que de hecho existe siempre, incluso cuando no existen las demás. Por lo cual puede llamarse mayor en algún sentido, no solamente atendiendo a la perfección, sino también porque en algún momento tuvo ésta el ser cuando las demás no lo tenían; y ateniéndonos a la propiedad de la comparación en extensión o cantidad, no puede llamarse ni mayor ni menor, como se ve por lo dicho, sino que de modo indivisible y eminente contiene toda la extensión de las demás duraciones, ya sean existentes o posibles.

28. Declaro singula. Nam cum duo angeli, verbi gratia, dicuntur aequalitate durasse, nihil amplius significatur nisi simul habuisse esse vel incepisse, et neutri eorum successisse non esse post receptum esse. Cum vero dicitur unus plus durare quam alius, significatur unum habuisse esse post non esse, altero permanente sub non esse, si inaequalitas sit ex parte initii; si vero sit ex parte finis, significatur in altero factam esse successionem in non esse post esse, cum in altero facta non sit. Atque ita in re per illas comparationes non significatur vera quantitas aut extensio in illis durationibus, sed diversa aut eadem habitudo ad oppositam negationem seu privationem. Quia vero nos non concipimus haec indivisibilia prout in se sunt, illa mensuramus per coexistentiam ad nostrum tempus, ideoque illam rem dicimus magis vel minus durare quae maiori vel minori tempori coexistit, et quae non coexistit tempori, sed soli instanti, non tam dicitur proprie durare quam durationem inchoare. Unde unam ex his durationibus vocamus maiorem, minorem, aut aequalem alteri, non per intrinsecam successionem et comparationem, sed per extrinsecam denominationem ad maius, vel minus, vel aequale tempus nostrum.

29. Proprie vero loquendo, licet hae locutiones et comparationes fiant inter durationes permanentes distinctas, non tamen comparando eamdem durationem ad seipsam; ut divina duratio non est maior hodie quam fuit heri, nec minor quam erit cras, quia neque illi in se aliquid durationis est additum, neque aliquam carentiam durationis aut existentiae habuit illa duratio in una differentia temporis potius quam in alia. Nec refert quod Deus nunc hodie coexistit diei hodierno, cui heri non coexistebat; nam etiamsi id admittamus (est enim controversum), solum sequitur, in alio extremo auctam fuisse durationem, et ab illo sumi novam denominationem extrinsecam in alio extremo, non vero eius etiam durationem crevisse. Unde, licet coexistentia possit dici maior vel minor, non tamen ipsa duratio in seipsa, quia coexistentia includit extrinsecam denominationem, duratio autem minime. Comparatione autem aliarum durationum non potest aeternitas dici minor, quia nunquam potest non esse quando aliae sunt; neque etiam potest dici aequalis, quia et perfectione excedit, et de facto semper extitit, aliis etiam non existentibus. Unde maior aliqua ratione dici potest, non tantum secundum perfectionem, sed etiam quia aliquando habuit illa esse, quando aliae non habuerint; secundum proprietatem autem comparationis in extensione vel quantitate, nec maior nec minor dici potest, ut ex dictis constat, sed indivisibiliter et eminenter continet omnem extensionem aliarum durationum, sive existentium, sive possibilium.

30. *Se refuta una objeción.*—Se dirá que un mismo e idéntico ángel, o incluso Dios, ha durado más hoy que ayer; por consiguiente, una misma duración con respecto a sí misma puede decirse ahora mayor de lo que fue antes. Se responde que la expresión que se toma en el antecedente es sumamente impropia, y atribuida a Dios es rigurosamente falsa, ya que Dios mismo en sí no ha durado más, sino que por parte de uno de los extremos puede decirse que ha durado con Dios más tiempo, o que ha coexistido con Dios; y de aquí, por denominación extrínseca, se ha cambiado la expresión, la cual no se ha de ampliar, sino que se ha de explicar o corregir. Pero, con respecto al ángel o a cualquier realidad creada, dicha locución tiene una impropiedad menor, ya que un ángel ha durado de tal manera ayer y hoy, que absolutamente pudo durar ayer y no hoy, no solamente por denominación extrínseca, concretamente porque pudo no coexistir el otro extremo, sino porque intrínsecamente pudo quedar privada de su duración propia para el día de hoy, aun cuando ayer la tuviese; y así, mientras no queda privada de ella hoy, puede decirse de alguna manera que dura más, no por aumento de la duración, es decir, porque ella se haya hecho en sí misma mayor, sino porque ella misma ha sido conservada durante un tiempo mayor, y no ha sido destruida en él, aun cuando pudiera haberlo sido.

30. *Obiectio diluitur.*— Dices: unus et idem angelus vel etiam Deus plus duravit hodie quam heri; ergo eadem duratio ad seipsam potest dici maior nunc quam antea fuerat. Respondetur illam locutionem in antecedente sumptam esse impropriissimam, et attributam Deo esse in rigore falsam, quia ipse Deus in se non plus duravit, sed ex parte alterius extremi dici potest plus temporis durasse cum Deo, seu coextitisse Deo; hinc vero per extrinsecam denominationem commutata est locutio, quae extendenda non est, sed declaranda vel corrigenda. Respectu vero angeli vel cuiuscumque rei creatae habet minorem improprietatem illa locutio, quia angelus ita duravit heri et hodie, ut simpliciter potuerit durare heri et non hodie, non tantum per denominationem extrinsecam, scilicet, quia potuit aliud extremum non coexistere, sed quia intrinsece privari potuit propria duratione pro die hodierno, etiamsi hesterno illam habuerit; et ita, dum hodie non privatur, dici potest aliquo modo plus durare, non per augmentum durationis, nimirum, quia ipsa in se facta sit maior, sed quia illa eadem longiori tempore conservata est, et in eo non est destructa, etiamsi potuerit destrui.

Se resuelve el argumento segundo y varias dificultades que se infieren en él

31. Al segundo, que es el fundamento de S. Buenaventura, se niega el aserto, concretamente que repugne a la duración creada existir toda al mismo tiempo. A la prueba se responde que no se dice con tanta propiedad en sentido afirmativo que en la duración permanente se dé simultáneamente el pretérito y el futuro, cuanto en sentido negativo, que en ella no se da ni el pretérito ni el futuro, sino que existe tanto tiempo cuanto permanece. Efectivamente, de dos maneras puede atribuirse a esa duración permanente el haber sido o el haber de ser. Un modo es intrínsecamente por la propia existencia; el otro es por denominación extrínseca tomada de la coexistencia con otro. En el primer sentido no se dan en esta duración el *haber sido* o el *haber de ser;* por consiguiente, tampoco pueden darse simultáneamente en ella, ya que las cosas que no existen ¿cómo han de ser simultáneas? El antecedente es claro, ya que en esa duración, en un sentido intrínseco y por la propia existencia no transcurre nada, ni adviene nada de nuevo; por lo tanto, en ella, en sentido intrínseco y atendiendo a la existencia propia, no hay haber sido ni haber de ser. Y en el segundo modo, en dicha realidad no se dan al mismo tiempo el ser, el haber sido y el haber de ser, sino sucesivamente, de acuerdo con la sucesión de otra realidad coexistente, de la cual se toma esa denominación incluso sucesivamente, aun cuando en la cosa denominada no haya sucesión intrínseca, como se expuso antes acerca de la eternidad. Ni por la prueba de la consecuencia que se aduce en dicho argumento puede obtenerse otra cosa, sino que tal duración carece intrínsecamente de pretérito y futuro.

32. Y partiendo de esto no se siguen los inconvenientes que se infieren allí al probar la falsedad del consiguiente. El primero era que tal duración existiría siempre por necesidad; y esto no se sigue, ya que tal duración, aunque mientras se da esté toda presente, sin embargo, el que se dé depende de la voluntad de otro, y por ello no siempre se da necesariamente en un sentido absoluto. Igualmente se desprende de aquí que aunque tal duración no sea capaz de una duración positiva intrínseca, sin embargo podría suceder a un término opuesto, o a la privación de su ser. Y del mismo modo se resuelve el otro inconveniente allí apuntado, concretamente, que una vez existente tal duración, no podría ser aniquilada; esto, efectivamente, no se sigue por idéntica causa, ya que, aun cuando la duración sea permanente, no es, sin embargo, necesaria; y aunque en ella no haya intrínsecamente futuro, sin embargo, incluye positivamente en acto y simultáneamente existir en toda la duración futura posible. El tercer inconveniente era que esa duración sería infinita, cosa que tampoco se sigue, sino únicamente que sea indivisible, y si es evo, que sea incorruptible. Y es verdad que esa duración es tal que en sí misma sin ninguna adición ni aumento tiene aptitud y es suficiente para coexistir hasta el infinito con una duración sucesiva, sea verdadera o imaginaria, suficiencia que posee entera y de modo simultáneo desde el primer momento en que empieza a existir. Y si a esto se llama infinitud, será sólo relativa, y puede admitirse sin inconveniente; no es, sin embargo, una infinitud absoluta, ni siquiera en la razón de duración, dado que en acto no incluye una fuerza o virtud tal en la duración, que por necesidad contenga en sí sin división cualquier extensión durativa, aunque sea infinita; y por eso, es mejor decir que tal duración pertenece a un orden más elevado que cualquier duración sucesiva o corruptible, que no que sea infinita. Y con esto se ha respondido a todo el fundamento de S. Buenaventura, en cuanto se funda en la razón; con lo dicho en este argumento y en el primero pueden resolverse fácilmente muchas otras cosas que podrían multiplicarse aquí; pero las omito porque son sofismas que proceden únicamente de las expresiones derivadas de nuestro modo de concebir, entendido el cual y aclaradas también rectamente las significaciones de los términos, tal como han sido explicadas, tienen una solución muy sencilla.

Los testimonios de los Padres

33. A los testimonios de los Padres se responde en primer lugar que casi todos ellos pueden verificarse en razón de la mutación y sucesión real en los accidentes y operaciones, mutación que el evo creado admite consigo de manera simultánea, pero que no es admitida por la eternidad divina. Por ello, cuan-

Solvitur secundum argumentum et varia incommoda quae in eo inferuntur

31. Ad secundum, quod est Bonaventurae fundamentum, negatur assumptum, nimirum, repugnare durationi creatae esse totam simul. Ad probationem respondetur non tam proprie dici affirmative, in duratione permanente esse simul praeteritum et futurum, quam negative, in ea non esse praeteritum neque futurum, sed tamdiu esse quamdiu permanet. Duobus enim modis potest attribui huiusmodi durationi permanenti fuisse vel futuram esse. Uno modo intrinsece per propriam existentiam; alio modo, extrinseca denominatione per alterius coexistentiam. Priori modo non sunt in hac duratione *fuisse* aut *futurum esse;* ergo nec simul in ea esse possunt, quia quae non sunt, quomodo erunt simul? Antecedens patet, quia in tali duratione intrinsece et per propriam existentiam nihil praeterit nihilve de novo advenit; ergo in ea intrinsece et secundum propriam existentiam non est fuisse nec futurum esse. Posteriori autem modo non sunt simul in tali re esse, et fuisse, ac futurum esse, sed successive, iuxta successionem alterius rei coexistentis, a qua sumitur illa denominatio etiam successive, quamvis in re denominata non sit intrinseca successio, ut supra in aeternitate declaratum est. Neque ex probatione sequelae, quae in illo argumento adducitur, aliud haberi potest, nisi quod talis duratio caret intrinsece praeterito et futuro.

32. Ex hoc autem non sequuntur inconvenientia quae ibi inferuntur in probanda falsitate consequentis. Primum erat quod talis duratio semper esset ex necessitate; hoc autem non sequitur, quia talis duratio, licet tota sit praesens dum est, tamen, ut sit, pendet ex voluntate alterius, et ideo absolute non ex necessitate semper est. Item hinc fit ut, licet talis duratio non sit capax intrinsece successionis positivae, tamen possit succedere opposito termino, seu privationi sui esse. Et eodem modo solvitur aliud inconveniens ibi positum, nimirum, quod talis duratio semel existens non possit annihilari; non enim hoc sequitur, ob eamdem causam, quia, licet sit duratio permanens, non tamen necessaria; et licet in ea intrinsece non sit futurum, tamen includit positive actu et simul esse in tota duratione futura possibili. Tertium inconveniens erat quod talis duratio sit infinita, quod etiam non sequitur, sed solum quod sit indivisibilis, et si sit aevum, quod sit incorruptibile. Verum autem est hanc durationem talem esse, ut ipsamet sine ulla additione vel augmento apta sit et sufficiens ad coexistendum in infinitum durationi successivae, aut verae aut imaginariae, quam sufficientiam totam simul habet a primo momento quo incipit existere. Quod si haec vocetur infinitas, erit tantum secundum quid, quam admittere non est inconveniens; non est tamen infinitas simpliciter, etiam in ratione durationis, eo quod non includat actu talem vim seu virtutem in durando, ut ex necessitate in se contineat indivise omnem extensionem durativam quamtumvis infinitam; et ideo melius dicitur haec duratio esse altioris ordinis ab omni duratione successiva vel corruptibili, quam quod sit infinita. Atque ita satisfactum est toti fundamento Bonaventurae, quatenus in ratione nititur; ex dictis in hoc et in priori argumento solvi facile possunt multa alia quae hic multiplicari possent; ea vero omitto, quia sunt sophismata procedentia solum ex locutionibus fundatis in nostro modo concipiendi, quo intellecto et recte etiam expositis significationibus terminorum, ut iam declaratae sunt, facillimam habent solutionem.

Ad Patrum testimonia

33. Ad testimonia Patrum respondetur primo fere ea omnia verificari posse ratione mutationis et successionis realis in accidentibus et operationibus, quam secum simul admittit aevum creatum, non autem aeter-

do la *Glossa* afirma que sólo Dios no conoce el haber de ser o el haber sido, se entiende suficientemente porque Dios ni en el ser, ni en la ciencia, ni en ninguna otra perfección ha conocido el haber sido o el haber de ser, sino el ser únicamente. De ello resulta también que respecto de su ciencia se diga que todas las demás cosas son presentes y no futuras ni pretéritas, ya que siempre se le presentan a El del mismo modo, como objetivamente presentes en sus duraciones. En cambio, las realidades creadas, por más que sean permanentes en sustancia, tienen el haber sido y el haber de ser en sus operaciones. De ello resulta que, por ejemplo, un ángel por medio de su ciencia se refiera a otras realidades como pretéritas, o como futuras, y que para intuirlas esté de algún modo en dependencia de la presencia y existencia real de las mismas, de lo cual trataremos en otra ocasión. Y del mismo modo pueden exponerse fácilmente las palabras de Anselmo, Agustín y Boecio. En segundo lugar pueden exponerse las referidas locuciones de los Santos como aludiendo a una permanencia que excluya la sucesión incluso respecto de la carencia de existencia real o de duración. Efectivamente, es propio de la eternidad de Dios no poder bien sea suceder tras el no ser, bien que le suceda el no ser, cosa que no puede convenir a la duración creada, como se explicó de modo suficiente. Y así se dice justamente que Dios es el único inmutable, no sólo en cuanto a las operaciones, sino también en cuanto al ser mismo sustancial; pues toda criatura es mutable incluso en su sustancia, al menos por potencia extrínseca. Por este motivo, la eternidad, en cuanto se funda en la inmutabilidad, es también propia de Dios y excluye aquella sucesión peculiar, o al menos la capacidad de dicha sucesión, de la cual no puede carecer la criatura.

Objeción que pregunta si en una misma cosa pueden variar las duraciones

34. Queda sin embargo una objeción de antes: porque, si Dios puede aniquilar a un ángel después que éste ha durado realmente, podrá también reproducir de nuevo a aquel mismo que aniquiló; pregunto, por consiguiente, si la duración

nitas divina. Unde cum Glossa dicit solum Deum non nosse futurum esse aut fuisse, sufficienter intelligitur, quia Deus neque in esse, neque in scientia, neque in aliqua perfectione novit fuisse vel futurum esse, sed tantum esse. Unde etiam fit ut respectu scientiae illius dicantur omnia alia esse praesentia et non futura neque praeterita, quia semper eodem modo illi obiiciuntur ut in suis durationibus obiective praesentia. At vero res creatae, quantumvis permanentes in sua substantia, habent fuisse vel futurum esse in suis operationibus. Ex quo fit ut angelus, verbi gratia, per scientiam suam respiciat res alias ut praeteritas vel ut futuras, et quod ad intuendas illas, aliquo modo pendeat ex reali praesentia et existentia earum, de quo alias. Et eodem modo possunt facile exponi verba Anselmi, et Augustini, et Boetii. Secundo, possunt exponi dictae locutiones sanctorum de permanentia quae excludat successionem etiam respectu carentiae realis existentiae seu durationis. Est enim proprium aeternitatis Dei ut non possit vel succedere post non esse, vel ei succedere non esse, quod non potest convenire durationi creatae, ut satis declaratum est. Atque hoc modo recte dicitur solus Deus immutabilis, non solum quantum ad operationes, sed etiam quantum ad ipsum esse substantiale; omnis enim creatura etiam in substantia sua mutabilis est, saltem per extrinsecam potentiam. Quapropter etiam aeternitas, prout in immutabilitate fundatur, est propria Dei et excludit peculiarem illam successionem, vel saltem capacitatem illius successionis, qua non potest creatura carere.

Obiectio inquirens an possint in eadem re variari durationes

34. Una vero supra superest obiectio: nam si Deus potest angelum, postquam realiter duravit, annihilare, etiam poterit illum quem annihilavit, iterum reproducere; interrogo ergo an duratio quam ille angelus prius habuit, et quam posterius recipit, sit una et eadem, vel distincta; quidquid enim

que el ángel tuvo primeramente y la que recibió después, es una e idéntica, o es distinta; efectivamente, cualquiera de estas dos cosas que se diga estará en contradicción con alguna parte de la doctrina expuesta. Pues si esa duración es la misma, se sigue en primer lugar que en la misma duración de un ángel hay en la realidad un antes y un después; pues aquel ángel fue creado antes de ser aniquilado, y fue aniquilado antes de ser producido de nuevo; por consiguiente, desde el comienzo hasta el fin, dicho ángel fue creado antes que vuelto a crear; por tanto, tuvo la duración por creación antes de tenerla por la nueva creación; por lo tanto, en esa misma duración hay en la realidad un antes y un después, los cuales al no poder ser concebidos en una misma realidad indivisible, se sigue claramente que dicha duración es extensa y divisible. Y se confirma, porque si la duración es la misma, también la acción con que se reproduce será la misma que aquella con la que fue producido primeramente, y, por consiguiente, también la duración de la acción será la misma; pero el consiguiente no parece que pueda entenderse, no sólo por el argumento propuesto, que puede aplicarse aquí, sino también porque en tal caso se sigue que Dios puede reproducir el mismo movimiento numérico en el mismo móvil a lo largo del mismo espacio, y que, por consiguiente, puede reproducir también el mismo tiempo. Pero si se dice que hay allí una doble duración en el ángel, se sigue que se multiplican las duraciones en el mismo ser, y que, por consiguiente, hay alguna distinción *ex natura rei* entre la duración y el ser, puesto que una duración se separa de tal ser y la otra se le une de nuevo. Se sigue además que se da alguna sucesión en la duración, a pesar de no darse en el ser, pues entre esas dos duraciones hay una sucesión de anterior y posterior, aun siendo el ser uno mismo indivisiblemente.

Respuesta, en la que se defiende la opinión negativa

35. Se responde que piensan algunos que Dios puede volver a producir a ese ángel de las dos maneras, a saber, o con la misma duración numérica, o con duraciones numéricamente distintas. Pero tal opinión se rechaza fácilmente con las razones propuestas en contra del segundo miembro. Por esto pienso que hay que decir que ese ángel se ha de volver a producir necesariamente con la misma dura-

horum dicatur, repugnabit aliqua ex parte doctrinae traditae. Nam si illa duratio est eadem, sequitur primo in eadem duratione angeli esse prius et posterius in re; nam prius fuit ille angelus creatus quam annihilatus, et prius annihilatus quam iterum productus; ergo de primo ad ultimum prius talis angelus fuit creatus quam recreatus; ergo prius habuit durationem per creationem quam per recreationem; ergo in illa eadem duratione est prius et posterius in re, quae cum non possint intelligi in eadem re indivisibli, sequitur plane durationem illam esse extensam et divisibilem. Et confirmatur, nam si duratio est eadem, ergo et actio qua reproducitur erit eadem cum ea qua prius fuit productus, et consequenter etiam duratio actionis erit eadem; consequens autem non videtur intelligi posse, tum ob argumentum factum, quod hic applicari potest, tum etiam quia alias sequitur posse Deum reproducere eumdem numero motum in eodem mobili per idem spatium, et consequenter posse etiam reproducere idem tempus. Si vero dicatur ibi esse duplex duratio in angelo, sequitur multiplicari durationes in eodem esse et consequenter esse aliquam distinctionem ex natura rei inter durationem et esse, cum una duratio separetur a tali esse, et alia de novo adiungatur. Sequitur deinde dari successionem aliquam in duratione, cum non sit in esse, nam inter illas duas durationes est successio prioris et posterioris, cum tamen esse sit idem indivisibiliter.

Responsio, in qua pars negans defenditur

35. Respondetur aliquos sentire utroque modo posse Deum reproducere illum angelum, scilicet, vel cum eadem numero duratione, vel cum distinctis secundum numerum. Sed haec sententia recte improbatur rationibus factis contra posterius membrum. Unde dicendum censeo talem angelum necessario esse reproducendum cum eadem numero duratione; sicut enim impossibile est eam-

ción numérica; en efecto, de igual manera que es imposible que una misma realidad numérica, una vez corrompida o aniquilada, sea reproducida nuevamente con otra existencia numéricamente distinta, ya que ésta no se distingue *ex natura rei* de la entidad de la cosa, así tampoco puede suceder que una misma realidad numérica sea producida nuevamente con su existencia, con una duración numéricamente diversa, ya que la duración y la existencia no se distinguen en la realidad. Y a la primera objeción en contra se responde que aquélla es una e idéntica duración cuasi repetida dos veces, y que por eso no hay inconveniente en que ella misma en cuanto producida antes, sea anterior a sí misma en cuanto vuelta a producir después, o bien, según nuestro modo de pensar, por causa de la coexistencia con lo anterior y lo posterior de nuestro tiempo, o mejor, por causa de la sucesión que en tal caso media entre el ser y el no ser, y de nuevo entre el no ser y el ser. Efectivamente, esa aniquilación que se interpuso entre la conservación y la nueva creación, produjo aquella sucesión entre una misma duración en cuanto producida dos veces, por haberse interpuesto la aniquilación. Y de ello no resulta que esa duración sea extensa, o que tenga partes, ya que tal sucesión no es continua, sino discreta; y la sucesión discreta puede darse entre indivisibles y por la potencia divina puede ser de un indivisible con respecto a sí mismo, si se repite dos veces al interponer la privación o la suspensión del mismo ser. Y que esto sea verdad podemos probarlo, ya que cuanto afirmamos nosotros acerca de la duración, lo han de decir otros del ser mismo de tal ángel, el cual es sin discusión uno e indivisible, y, sin embargo, ha sido creado primeramente y reproducido después.

36. A la segunda confirmación se responde que de ambos modos puede producirse la creación repetida de ese ángel, a saber, por la repetición de la misma acción, y por una acción distinta; y en ninguno de los dos modos hay contradicción y así depende de la voluntad de Dios que se lleve a cabo de una de las dos maneras, como dijimos ya otra vez en lo que precede. Por consiguiente, si la nueva creación se produce por una acción distinta, tendrá también una duración distinta de la duración de la acción primera. Y no es preciso que las duraciones de las acciones no se distingan, si la duración del término es la misma, ya que el ser del término es uno e idéntico, aun cuando sea hecho o conservado por medio de diversas acciones. En cambio, si la nueva producción se realiza por la renovación de la misma acción numérica, se reproducirá también en la misma acción la misma duración indivisible; y esto no representa un inconveniente mayor que el que se reproduzca el mismo ser con la misma duración indivisible. Y no pienso que sea un inconveniente lo que allí se infiere acerca de la reproducción del mismo movimiento numérico; efectivamente, pienso que puede ser hecho por Dios, si se da en el mismo móvil o con relación al mismo término numérico, como se dijo también en lo que precede, y con más amplitud en el tomo III de la parte III. Más abajo diré lo que acerca del tiempo se ha de mantener.

dem rem numero, semel corruptam vel annihilatam, iterum reproduci cum alia existentia numero distincta, quia haec non distinguitur ex natura rei ab entitate rei, ita fieri non potest ut eadem res numero cum sua existentia iterum producatur cum diversa numero duratione, quia duratio et existentia non distinguuntur a parte rei. Et ad primam obiectionem in contrarium respondetur illam esse unam et eamdem durationem quasi bis repetitam, et ideo non esse inconveniens eamdem ut prius productam, esse priorem seipsa ut posterius reproducta, vel, nostro modo concipiendi, propter coexistentiam ad prius et posterius in nostro tempore, vel melius, propter successionem quae in eo casu intervenit inter esse et non esse, et rursus inter non esse et esse. Illa enim annihilatio quae interposita fuit inter conservationem et recreationem, successionem illam effecit inter eamdem durationem prout bis factam interposita annihilatione. Neque inde fit illam durationem esse extensam aut habere partes, quia illa successio non est continua, sed discreta; successio autem discreta esse potest inter indivisibilia, et per divinam potentiam esse potest eiusdem indivisibilis ad seipsum, si bis repetatur interposita privatione seu suspensione eiusdem esse. Quod autem hoc verum sit probare possumus, quia quod nos dicimus de duratione, alii sunt necessario dicturi de ipso esse talis angeli, quod sine controversia est unum et indivisibile, et nihilominus est prius creatum et posterius reproductum.

36. Ad alteram confirmationem respondetur utroque modo posse fieri iteratam creationem illius angeli, scilicet, per iterationem eiusdem actionis, et per actionem distinctam; in neutro enim modo est repugnantia, et ita ex voluntate Dei pendet quod alterutro fiat, ut iam iterum in superioribus diximus. Si ergo recreatio fiat per actionem distinctam, habebit etiam diversam durationem a duratione prioris actionis. Neque est necesse, si duratio termini sit eadem, durationes actionum non distingui, quia esse termini est unum et idem, etiamsi fiat vel conservetur per diversas actiones. Si vero reproductio fiat iterata eadem numero actione, etiam in ipsa actione reproducetur eadem indivisibilis duratio; neque hoc est maius inconveniens quam quod idem esse cum eadem indivisibili duratione reproducatur. Nec censeo esse inconveniens quod ibi infertur de reproductione eiusdem numero motus; existimo enim posse fieri a Deo, si sit in eodem mobili, seu ad eumdem numero terminum, ut etiam in superioribus tactum est, et latius in III tomo III partis. Quid autem dicendum sit de tempore, dicam inferius.

SECCION VI

¿SE DA DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE EL EVO Y OTRAS DURACIONES PERMANENTES Y CREADAS?

1. Hasta aquí se ha explicado únicamente el género próximo—por llamarlo así—del evo; ahora, para completar su concepto, queda por exponer su diferencia propia, por la cual se distingue de las otras duraciones creadas y permanentes, y se constituye en su ser. Supongo, efectivamente, que se dan otras duraciones permanentes distintas del evo, por lo que se ha de decir en la sección siguiente.

Opinión primera

2. Por tanto, los que militan en la opinión que mantiene que la duración formalmente queda constituida bajo la razón de medida, juzgan que la razón del evo se completa por el hecho de ser una duración permanente que mide el ser de las cosas incorruptibles creadas. Así vienen a hablar en general los teólogos, S. Tomás, I, q. 10, a. 5 y 6; y allí mismo Cayetano, y otros tomistas; Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 2, a. 1, donde coincide también Escoto, q. 2 y 3; y Ricardo, a. 1, q. 1 y 2; y Tomás de Argentina, q. 1, a. 4; y en cuanto a esta parte de la razón de

SECTIO VI

AN AEVUM ESSENTIALITER DIFFERAT AB ALIIS DURATIONIBUS PERMANENTIBUS ET CREATIS

1. Hactenus solum explicatum est genus proximum, ut sic dicam, aevi; nunc ad complendam rationem eius, superest declaranda propria differentia qua ab aliis creatis et permanentibus durationibus distinguitur et in suo esse constituitur. Suppono enim dari alias durationes permanentes ab aevo distinctas, ex dicendis sectione sequenti.

Prima sententia

2. Qui ergo in ea sunt sententia ut existiment durationem formaliter constitui sub ratione mensurae, putant rationem aevi compleri per hoc quod est duratio permanens mensurans esse rerum incorruptibilium creatarum. Ita fere loquuntur communiter theologi, S. Thom., I, q. 10, a. 5 et 6; et ibidem Caietan., et alii thomistae; Capreol., In II, dist. 2, q. 2, a. 1, ubi consentit etiam Scot., q. 2 et 3; et Richard., a. 1, q. 1 et 2; et Th. de Argentin., q. 1, a. 4;

medida coincide S. Buenaventura, q. 1 y 2; y el Halense, Alberto y Egidio, citados anteriormente. Pero esta opinión puede entenderse o solamente acerca de la medida extrínseca, o solamente acerca de la intrínseca, o de las dos al mismo tiempo. Del primer modo parecen defenderla los tomistas, y también Escoto, que por este motivo afirman que hay solamente un evo, que mide el ser de todas las cosas incorruptibles y que está en la sustancia suprema creada e incorruptible. En esto han imitado únicamente una cierta proporción para con las cosas temporales y la medida de las mismas; en éstas, efectivamente, hay solamente una medida extrínseca de la duración, que se juzga que se halla en el movimiento del cielo, como en el primero y más noble, y que bajo dicha referencia queda constituida en la razón de tiempo. Pero añade Escoto que la duración de cualquier ángel superior con respecto al inferior es su medida, y así consecuentemente hasta la última sustancia incorruptible, de lo cual resulta que todas las sustancias incorruptibles excepto la última, tengan una duración que sea evo, y al revés, que todas tengan una medida de su ser, excepto la más elevada.

3. La segunda manera de hablar parece seguirla Egidio, pues piensa que el evo es la medida intrínseca, y que así, en toda sustancia incorruptible se da su propio evo; y la medida extrínseca no la pone en los eviternos mismos, sino en la eternidad. En cambio, la tercera razón explicativa la mantiene Argentina; piensa, pues, que el evo es indiferente para la medida intrínseca y extrínseca, y que así se multiplica en cada uno de los eviternos, como medida intrínseca de los mismos, y que se halla en uno supremo como medida extrínseca de los demás. Y mantienen esta manera de hablar también algunos tomistas, pero en otro sentido, ya que dicen que hay solamente un evo en el eviterno supremo, pero que éste es la medida extrínseca de los inferiores y la intrínseca del mismo ángel supremo.

Se rechaza la opinión precedente

4. Esta opinión, de acuerdo con el fundamento que hemos dejado asentado anteriormente, no puede defenderse. Hemos mostrado, en efecto, que la duración

et quoad hanc partem de ratione mensurae concordat Bonaventura, q. 1 et 2; et Alens., Albert., et Aegid. superius citati. Haec autem sententia intelligi potest aut de mensura extrinseca tantum, aut tantum de intrinseca, aut de utraque simul. Primo modo defendere illam videntur thomistae, atque etiam Scotus, qui hac ratione dicunt unum tantum esse aevum quod mensurat esse omnium rerum incorruptibilium esseque in suprema substantia creata et incorruptibili. In quo solum imitati sunt proportionem quamdam ad temporalia et mensuram eorum; in his enim tantum est una extrinseca mensura durationis, quae in motu caeli, tamquam in primo et nobilissimo, esse censetur, et sub illa habitudine constitui in ratione temporis. Addit vero Scotus durationem cuiuscumque angeli superioris respectu inferioris esse mensuram eius, atque ita consequenter usque ad ultimam substantiam incorruptibilem, ex quo fit ut omnes substantiae incorruptibiles praeter ultimam habeant durationem quae sit aevum, et e converso omnes habeant mensuram sui esse, praeter supremam.

3. Secundum autem dicendi modum videtur sequi Aegidius; putat enim aevum esse mensuram intrinsecam, atque ita in unaquaque substantia incorruptibili esse proprium aevum; mensuram autem extrinsecam non ponit in ipsis aeviternis, sed in aeternitate. Tertiam vero explicandi rationem habet Argentina; putat enim aevum indifferens ad intrinsecam et extrinsecam mensuram, atque ita in singulis aeviternis multiplicari, ut mensuram intrinsecam eorum, et in uno supremo esse ut in mensura extrinseca caeterorum. Et hunc etiam dicendi modum tenent aliqui thomistae, sed alio sensu; aiunt enim unum tantum esse aevum in supremo aeviterno, illud vero esse extrinsecam mensuram inferiorum, intrinsecam vero ipsius supremi angeli.

Improbatur opinio praecedens

4. Haec sententia iuxta fundamentum a nobis superius positum defendi non potest. Ostendimus enim durationem ut sic non

como tal no queda constituida por la razón de medida; de ello resulta que ni esa duración puede quedar constituida en la razón de tal duración por una determinada relación de medida, puesto que las diferencias que la contraen esencialmente deben contraer o determinar esencial y formalmente a lo dividido. Esto puede además quedar confirmado y ampliado en el caso presente. Y en primer lugar, que la razón de evo no pueda consistir en la razón de medida intrínseca, se prueba porque en la realidad no se distingue de aquel ser respecto del cual se llama medida intrínseca; por consiguiente, no se llama verdaderamente medida suya, ya que la medida verdadera y real debe ser en la realidad distinta de lo que se mide, como se ha mostrado antes. Y esta razón prueba también que la razón de evo no puede consistir en ambas medidas juntamente, a saber, en la extrínseca y la intrínseca, ni tampoco indiferentemente en cualquiera de ellas, pues en virtud de la razón expresada, esa medida intrínseca queda absolutamente excluida en la realidad. Ni puede decirse tampoco que sea una medida en el orden conceptual, ya que no se da medida alguna en el orden conceptual, a no ser que en el orden racional y de la distinción de los conceptos haya un medio de conocer la cantidad de algo, sea por manera de cantidad, cosa que no puede tener lugar aquí, como se manifestará fácilmente aplicando lo que dijimos antes acerca de la duración en común y de la eternidad, y se verá también *a fortiori* por lo que hemos de decir inmediatamente. Pero, sobre todo, porque dicha medida en el orden racional solamente es según la denominación de la razón; ahora bien, la razón del evo, en cuanto esencialmente es esa duración, es intrínseca a las cosas e independiente del conocimiento extrínseco. Y esta razón prueba también que la diferencia propia del evo no puede consistir en la mera razón de medida extrínseca, ya que la razón de duración es intrínseca a la cosa que dura, como se probó antes, pues que una cosa dure no es una denominación extrínseca, sino intrínseca; por consiguiente, durar así tampoco puede ser algo extrínseco. Y de modo semejante, durar no dice algo relativo, sino absoluto. Finalmente, las razones expuestas antes tienen aquí aplicación por proporción semejante, y por ello referimos brevemente estas cosas.

constitui ex ratione mensurae; ex quo fit ut nec talis duratio constitui possit in ratione talis durationis propter determinatam relationem mensurae, nam differentiae essentialiter contrahentes debent per se ac formaliter contrahere seu determinare divisum. Quod ulterius potest in praesenti confirmari et amplificari. Et primo, quod ratio aevi non possit consistere in ratione mensurae intrinsecae, probatur quia in re non distinguitur ab illo esse respectu cuius appellatur mensura intrinseca; ergo non vere dicitur eius mensura, quia mensura vera et realis debet esse distincta in re a mensurato, ut supra ostensum est. Et haec ratio probat etiam non posse consistere rationem aevi in utraque mensura simul, extrinseca scilicet et intrinseca, neque etiam indifferenter in qualibet earum, nam ex vi rationis factae omnino excluditur talis mensura intrinseca secundum rem. Nec vero dici potest esse mensuram secundum rationem, tum quia nulla est mensura secundum rationem, nisi saltem secundum rationem et distinctionem conceptuum sit medium cognoscendi quantitatem alicuius, vel per modum quantitatis, quod hic habere non potest locum, ut patebit facile applicando superius dicta de duratione in communi et de aeternitate, et a fortiori constabit etiam ex his quae statim dicemus. Tum maxime quia huiusmodi mensura secundum rationem est tantum secundum denominationem rationis; ratio autem aevi, quatenus est essentialiter talis duratio, est intrinseca rebus et independens ab extrinseca cognitione. Atque haec ratio convincit etiam propriam differentiam aevi non posse consistere in sola ratione mensurae extrinsecae, quia ratio durationis intrinseca est rei duranti, ut supra probatum est, nam rem durare non est denominatio extrinseca, sed intrinseca; ergo etiam sic durare non potest esse aliquid extrinsecum. Et similiter durare non dicit aliquid respectivum, sed absolutum. Denique rationes superius factae hic habent locum consimili proportione, et ideo breviter haec attingimus.

5. Pero, añado además que la razón propia y esencial de evo no solamente no consiste en dicha medida extrínseca, sino que tal género de medida no parece que pueda tener lugar en los seres eviternos, considerados en sí mismos. Explico lo primero por comparación con el tiempo, pues en la duración del movimiento, que tiene extensión, se entiende fácilmente que una duración puede medirse por otra en su amplitud durativa, y por ello en la duración del movimiento tiene aplicación la distinción de la duración intrínseca o de la medida extrínseca, y de la apelación de tiempo bajo una u otra razón, como explicaremos después. En cambio, en el evo considerado en sí no hay ninguna extensión intrínseca, ni amplitud durativa, y por ello aun cuando se dé un evo intrínseco, que es la duración propia e intrínseca de cada una de las realidades incorruptibles, sin embargo tal duración no parece capaz de medición por medio de una medida extrínseca indivisible, y, por lo mismo, tampoco una tal medida activa extrínseca tiene lugar en ese orden de realidades.

6. Muestro lo primero por esa razón general de que lo indivisible como indivisible no es mensurable; ahora bien, el evo como tal es algo indivisible; por consiguiente, el evo como tal no es mensurable; luego tampoco puede haber en los evos algún evo que sea para los otros medida extrínseca, pues la medida y lo que se mide son correlativos, por lo cual, desapareciendo uno, es menester que desaparezca el otro también. La mayor es clara porque no es mensurable sino lo que es cuanto o se comporta a manera de cuanto, según el lib. X de la *Metafísica*; o bien, si es que se habla de la medida en otro sentido, estamos empleando términos equívocos; ahora bien, lo indivisible como tal ni es cuanto ni se toma a manera de cuanto. Y se explica esto más, pues si un evo es medida de otro, o bien se entiende ello como medida de la perfección, o como medida de la permanencia o de la duración en el ser, y no se ofrece otro género de medida que pueda acomodarse a estas cosas. Pero de esos modos, el primero está descartado, ya que esa razón de medida no es propia de las duraciones, sino que tiene aplicación en cualquier género de cosas, pues también la esencia suprema dentro de un género es la medida de las esencias inferiores, y la existencia lo es de las existencias, y así en los restantes atributos, que no reciben de ahí una razón o

5. Addo vero ulterius, non solum non consistere propriam et essentialem rationem aevi in huiusmodi mensura extrinseca, verum etiam tale genus mensurae non videri posse habere locum in aeviternis secundum se consideratis. Quod primum declaro per comparationem ad tempus, nam in duratione motus, quae extensionem habet, facile intelligitur posse unam durationem per aliam mensurari in sua latitudine durativa, et ideo in duratione motus locum habet distinctio de duratione intrinseca vel mensura extrinseca, et de appellatione temporis sub una vel altera ratione, ut infra declarabimus. At vero in aevo secundum se nulla est intrinseca extensio aut latitudo durativa, et ideo, licet detur aevum intrinsecum, quod est intrinseca ac propria duratio uniuscuiusque rei incorruptibilis, non tamen videtur talis duratio capax mensurationis per extrinsecam mensuram indivisibilem, et ideo nec ratio talis mensurae activae extrinsecae in eo rerum ordine locum habet.

6. Quod primum ostendo hac generali ratione, quia indivisibile ut indivisibile non est mensurabile; sed aevum ut sic est quid indivisibile; ergo aevum ut sic non est mensurabile: ergo neque in aevis potest esse aliquod aevum quod sit caeterorum extrinseca mensura, nam mensura et mensuratum correlativa sunt, unde ablato uno, etiam alterum auferre necesse est. Maior patet, quia non est mensurabile nisi quantum, vel ad modum quanti, ex X Metaph.; aut si aliter de mensura est sermo, aequivoce utimur terminis; indivisibile autem ut sic neque est quantum, nec ad modum quanti sumitur. Et declaratur hoc amplius, nam si unum aevum est mensura alterius, aut id intelligitur de mensura perfectionis, aut de mensura permanentiae aut durationis in esse, neque occurrit alius modus mensurae qui ad has res possit accommodari. Ex illis autem duobus modis prior est extra rem, quia illa ratio mensurae non est propria durationum, sed in quolibet genere rerum locum habet, nam etiam essentia suprema in aliquo genere est mensura inferiorum essentiarum, et existentia existentiarum, et sic de caeteris attributis, quae inde non accipiunt specialem ratio-

denominación especial fuera de la relación de razón. Y además, para que tengan lugar de este modo la medida y lo que se mide, no se considera la cosa como enteramente indivisible, sino en cuanto posee una cierta amplitud de perfección, según la cual se acerca más o menos a la perfección de la medida.

7. Pero el último modo de medida no puede concebirse entre duraciones indivisibles consideradas en sí mismas, o sea en cuanto son indivisibles, porque, por ejemplo, si dos ángeles se comparan en su duración, sólo puede decirse que duran igualmente en cuanto que comienzan a existir simultáneamente, y uno no deja de existir sin el otro; esta relación no es propiamente la de la medida y lo mensurable, sino la de coexistencia mutua, ya que no es una relación de disquiparancia, sino de equiparancia, como es la relación de coexistencia, o de igualdad. Señal de esto es también el que, aun cuando uno de éstos sea más perfecto que el otro, sin embargo en cuanto a la relación mutua de igualdad en la duración, dependen entre sí igualmente, tanto en su ser como en el ser conocidos. Y tampoco, pues, conocida la duración de un ángel superior se conoce mediante ella si el otro ha durado igualmente, a no ser que se conozca la duración de este otro, y que han sido creados a un mismo tiempo y que ninguno ha sido aniquilado sin el otro; por consiguiente, en cuanto a esta igualdad no interviene allí una razón propia de medida. En cambio, si se da una desigualdad de duración entre los ángeles, ésta consiste únicamente en que o bien ha sido creado uno con anterioridad, o ha sido aniquilado antes que el otro; pero, puesto ese caso, nadie puede medir por el evo de los ángeles cuán grande sea el intervalo de la duración entre un ángel y otro, ya que el mismo evo en sí es indivisible y permanece del mismo modo, ya fuera aquél un intervalo pequeño, o todo lo grande que se quiera; por consiguiente, mediante ese evo conocido a manera de medida, no es posible juzgar cuán grande fuera ese intervalo; luego, no puede conocerse cuánto más haya durado uno de esos ángeles, sino que eso se ha de conocer o bien por la simple intuición y comprensión sin ninguna medida, o por la medida de nuestro tiempo.

8. Y la razón es que ese intervalo considerado en sí no es nada, y por ello no puede ser conocido como mayor o menor más que en cuanto se produce o

nem aut denominationem praeter relationem rationis. Ac deinde, ut hoc modo habeant locum mensura et mensurabile, non consideratur res ut omnino indivisibilis, sed ut habens aliquam latitudinem perfectionis, secundum quam magis vel minus accedit ad perfectionem mensurae.

7. Posterior autem modus mensurae intelligi non potest inter durationes indivisibiles secundum se, seu prout indivisibiles sunt, quia si duo angeli, verbi gratia, in duratione comparentur, solum dici possunt aequaliter durare, quatenus simul incipiunt existere, et unus non desinit existere absque alio; quae relatio non est proprie mensurae ad mensurabile, sed coexistentiae mutuae, quia non est relatio disquiparantiae, sed aequiparantiae, qualis est relatio coexistentiae, vel aequalitatis. Cuius etiam signum est, quia, licet unus illorum sit perfectior alio, tamen quoad mutuam habitudinem aequalitatis in durando aeque inter se pendent, tam in esse quam in cognosci. Neque enim cognita duratione superioris angeli, per illam cognoscitur an alter aequaliter duraverit, nisi alterius duratio cognoscatur, et quod fuerint creati simul, et neuter sine alio fuerit annihilatus; quoad hanc ergo aequalitatem non intervenit ibi propria ratio mensurae. Si vero contingat inaequalitas durationis inter angelos, illa solum in hoc consistit quod vel unus prius fuit creatus, vel prius annihilatus quam alius; posito autem illo casu, nemo potest metiri per aevum angelorum quantum fuerit intervallum durationis inter unum angelum et alium, quia ipsum aevum in se indivisibile est, et eodem modo permanet, sive illud intervallum parvum fuerit, sive quantumvis magnum; ergo non potest per ipsum aevum cognitum, ut per mensuram, cognosci quantum fuerit illud intervallum; ergo non potest cognosci quantum duraverit magis alter illorum angelorum, sed id cognoscendum est vel simplici intuitu et comprehensione sine ulla mensura, vel per mensuram nostri temporis.

8. Et ratio est quia illud intervallum secundum se nihil est, et ideo non potest cognosci ut maius et minus, nisi in quantum maius et minus nostri temporis in eo fit aut

puede producirse en él una magnitud mayor o menor de nuestro tiempo. Pero, por medio de la duración indivisible esto no puede manifestarse, ya que la duración indivisible está toda, o puede estar toda en todo ese intervalo, y en cualquiera de sus partes, y en cualquier otro que sea mayor que él, y por lo mismo no tiene aptitud para medir su cantidad. Y por la misma razón, nadie puede medir mediante el evo indivisible cuánto haya durado otro ángel, si ese *cuánto* se toma a manera de extensión o de amplitud durativa; así, efectivamente, ese evo no puede concebirse como cuanto, a no ser por relación al intervalo en que se da o puede darse sucesión temporal, para lo cual—como dije—es indiferente cualquier evo indivisible, de tal manera que puede existir entero en cualquier intervalo de esta clase y en cualquiera de sus partes; por consiguiente, no puede ser una medida con aptitud para darnos certeza de la mencionada cantidad de duración.

Resolución de la cuestión

9. Hay que decir, por tanto, que la diferencia propia del evo, por la cual queda constituido en su especie de duración y se distingue de las otras, consiste en esto: en que dice una duración permanente, inmutable o necesaria por su naturaleza. Así lo afirma Cayetano, I, q. 10, a. 5 y 6, a quien siguen otros modernos, y se encuentra también en la doctrina de Santo Tomás, que distingue el evo de la eternidad por el hecho de que no admite en sí sucesión, pero juntándosele las operaciones puede admitirla; una y otra cosa se ha de entender, efectivamente, según la capacidad natural intrínseca. Y aunque aquello segundo no pertenezca a la razón formal del evo, está, sin embargo, unido a ella necesariamente *ex natura rei*, y por esto se explica por medio de él. Y esta afirmación se prueba, porque en primer lugar la duración de las realidades creadas incorruptibles tiene una inmutabilidad intrínseca, aunque dependiente. Se prueba porque la duración es del mismo tipo que el ser; ahora bien, el ser de estas realidades es incorruptible y de

fieri potest. Per indivisibilem autem durationem hoc notificari non potest, quia indivisibilis duratio tota est aut esse potest in toto illo intervallo, et in qualibet parte eius, et in quolibet alio maiori illo, et ideo non est apta ad mensurandum quantitatem eius. Atque eadem ratione per indivisibile aevum nemo potest metiri quantum alius angelus duraverit, si illum *quantum* sumatur ad modum extensionis et latitudinis durativae; sic enim non potest ipsum aevum concipi ut quantum, nisi per habitudinem ad intervallum in quo est vel esse potest successio temporis, ad quod, ut dixi, indifferens est quodlibet indivisibile aevum, ut possit in quolibet huiusmodi intervallo et in qualibet eius parte totum existere; ergo non potest esse apta mensura quae certos nos reddat de praedicta quantitate durationis.

Quaestionis resolutio

9. Dicendum ergo est propriam aevi differentiam, qua in sua specie durationis constituitur et ab aliis distinguitur, in hoc consistere quod dicit durationem permanentem, natura sua immutabilem seu necessariam. Ita Caiet. I, q. 10, a. 5 et 6, quem alii recentiores sequuntur, et sumitur etiam ex doctrina D. Thomae, qui distinguit aevum ab aeternitate ex hoc quod in se non admittit successionem, adiunctis autem operationibus eam admittere potest; utrumque enim intelligendum est secundum intrinsecam capacitatem naturalem. Et quamvis illud secundum non sit de formali ratione aevi, est tamen cum illa necessario coniunctum ex natura rei, et ideo per illud explicatur. Constat autem haec assertio, nam imprimis duratio rerum creatarum incorruptibilium habet intrinsecam immutabilitatem, quamvis dependentem. Probatur quia talis est duratio, qua-

suyo necesario, aunque no bajo todo aspecto, ya que es dependiente, tal como se expuso en lo que precede; por consiguiente, la duración de éstas es del mismo orden y posee la misma inmutabilidad. A su vez, mediante esa diferencia se distingue el evo de la eternidad, según se declaró antes, como deficiente respecto de la perfección de aquélla; y de las restantes duraciones permanentes difiere como superándolas, puesto que ellas son intrínsecamente mutables. Y es evidente que esta diferencia es esencial, ya que lo dependiente y lo independiente difieren más que genéricamente; y lo corruptible y lo incorruptible difieren al menos por su género, como atestigua Aristóteles.

10. Se dirá que aunque esas diferencias indiquen suficientemente la diversidad esencial, sin embargo no parece que mediante ellas se explique de modo formal y propio la razón específica y esencial del evo, pues tales diferencias son generales, ya entre las criaturas y Dios, ya entre las sustancia creadas entre sí. Se responde en primer lugar que, supuesto que la duración no difiera realmente del ser no es de maravilla que se distinga mediante esas diferencias, que son las que hacen esencial y primariamente diverso al ser mismo. Pero en el ser considerado la primera y principal diferencia y diversidad es ser dependiente o independiente; y en el ser creado, una de las diferencias esenciales y genéricas es ser corruptible o incorruptible. En segundo lugar se afirma que mediante esa diferencia se explica perfectamente la razón formal constitutiva del evo en el ser de tal duración, pues como la duración en cuanto tal dice formalmente permanencia en el ser, que se explica por esa negación de existir sin destrucción, se entiende perfectamente que por el modo intrínseco de esa permanencia y de la inclusión de tal negación, queda constituida y especificada la razón propia de la duración. Sin embargo, en una realidad inmutable intrínsecamente, hay un modo especial de permanencia en el ser, pues es—por decirlo así—esencialmente más permanente, y tiene la negación de cesación unida de manera más intrínseca; por eso, la razón propia de evo queda constituida perfectamente por esa diferencia. Y tiene esta diferencia su fundamento en los Padres, que describen la razón del evo por la estabilidad. Léase a Basilio, lib. II *cont. Eunom.;* S. Agustín, lib. *LXXXIII*

si esse; sed esse harum rerum est incorruptibile et ex se necessarium, quamvis non omni modo, quia dependens est, ut in superioribus est tractatum; ergo duratio earum eiusdem ordinis est eiusdemque immutabilitatis. Rursus per illam differentiam distinguitur aevum ab aeternitate, ut supra declaratum est, tamquam deficiens a perfectione eius; a caeteris autem permanentibus durationibus differt tamquam excedens illas, quoniam ipsae ab intrinseco mutabiles sunt. Quam differentiam essentialem esse manifestum est, nam dependens et independens plus quam genere differunt; corruptibile autem et incorruptibile saltem differunt genere, teste Aristotele.

10. Dices: quamvis hae differentiae indicent satis diversitatem essentialem, non tamen videtur per eas explicari formaliter ac proprie specifica et essentialis ratio aevi, nam illae differentiae generales sunt, vel inter creaturam et Deum, vel inter substantias creatas inter se. Respondetur primo, cum duratio in re non differat ab esse, mirum non est quod per eas differentias distinguatur quae ipsum esse primo ac per se faciunt diversum. In ipso autem esse primo absolute dicto, prima ac praecipua differentia et diversitas est quod sit pendens vel independens; in esse autem creato, una ex differentiis essentialibus et genericis est quod sit corruptibile vel incorruptibile. Deinde dicitur per illam differentiam optime declarari formalem rationem constitutivam aevi in esse talis durationis, nam cum duratio ut sic formaliter dicat permanentiam essendi, quae per illam negationem existendi sine destructione declaratur, optime ex intrinseco modo talis permanentiae et inclusionis talis negationis, propria ratio durationis constitui et specificari intelligitur. In re autem ab intrinseco immutabili est specialis modus permanentiae in essendo, nam est (ut ita dicam) essentialiter permanentior et habet negationem desitionis magis intrinsece coniunctam; ideoque optime per illam differentiam propria ratio aevi constituitur. Habetque haec differentia fundamentum in Patribus, qui per stabilitatem rationem aevi describunt. Vide Basil., lib. II cont. Eunom.; August., lib. LXXXIII

Quaestionum, q. 19 y 72; Anselmo, en el *Proslogio*, c. 50; Boecio, lib. III *De Consolat.*, metro 9.

Corolario de la resolución anterior sobre la multiplicación y variedad de los evos

11. Y con todo esto se entiende en primer lugar que dicho evo se multiplica en las realidades eviternas de acuerdo con su número; pues de la misma manera que se multiplican las existencias, se multiplican también las duraciones, ya que no se distinguen en la realidad, como se ha dicho con frecuencia. Igualmente, porque la duración es intrínseca a la cosa que dura; por consiguiente, en cada cosa que dura, es su duración intrínseca; por lo tanto, en cada cosa incorruptible, es su evo intrínseco. Pero se preguntará si lo mismo que se multiplica el evo de acuerdo con la multiplicación de las cosas, se distingue también igual que la cosa misma; es decir, si en los ángeles diferentes en especie hay también un evo diverso específicamente, o sólo numéricamente; a muchos, en efecto, les parece que no se requiere una distinción tan grande en el evo cuanta es la que hay entre las cosas o existencias a las cuales pertenece la duración, ya que aun cuando en el grado de perfección esencial difieren en cuanto a su ser, sin embargo, en el modo de permanecer en el ser tienen la misma uniformidad y conveniencia específica. Más todavía, hay quienes piensan que es tan grande esta semejanza en el modo de permanecer en el ser, que incluso llegan a decir que en los cielos y en los ángeles es el evo de la misma especie, aun cuando la duración de aquéllos sea material, y la de éstos espiritual, cosa que parece indicar Santo Tomás, I, q. 10, a. 6, ad 2. De la misma manera que la sucesión del movimiento o la duración del tiempo parecen ser de la misma especie en todos los movimientos, aun cuando por lo demás los movimientos mismos difieran específicamente en su ser, o incluso genéricamente, como la intensificación material o la espiritual. Pero, en contra de esto tenemos que si la duración no se distingue de la existencia en la realidad misma, no se ve de qué modo las existencias puedan ser específicamente diversas, y a pesar de todo, ser de la misma clase las duraciones. En segundo lugar, comparando las sustancias espirituales con las materiales incorruptibles, tienen un modo de inco-

Quaestionum, q. 19 et 72; Anselm., in Proslog., c. 50; Boet., lib. III de Consolat., metro 9.

Corollarium ex superiori resolutione de multiplicatione et varietate aevorum

11. Atque ex his intelligitur primo huiusmodi aevum multiplicari in rebus aeviternis iuxta earum numerum; sicut enim multiplicantur existentiae, ita et durationes, quia in re non distinguuntur, ut saepe dictum est. Item, quia duratio est intrinseca rei duranti; ergo in unaquaque re durante est sua intrinseca duratio; ergo in unaquaque re incorruptibili est suum intrinsecum aevum. Sed quaeres an, sicut multiplicatur aevum ad multiplicationem rerum, ita etiam aeque distinguatur ac ipsa res; id est, an in angelis specie differentibus sit etiam aevum specie diversum, vel tantum numero; multis enim videtur non oportere esse tantam distinctionem in aevo quanta est inter res vel existentias quarum est duratio, quia, licet in gradu perfectionis essentialis differant quoad esse, tamen in modo permanendi in esse habent eamdem uniformitatem et specificam convenientiam. Immo sunt qui existiment tantam esse hanc similitudinem in modo perseverandi in esse, ut etiam in caelis et angelis dicant aevum esse eiusdem speciei, quamquam illorum duratio materialis sit, horum vero spiritualis, quod videtur indicare D. Thomas, I, q. 10, a. 6, ad 2. Sicut successio motus vel duratio temporis eiusdem speciei esse videtur in omnibus motibus, etiamsi alias in suo esse motus ipsi specie differant, vel etiam genere, ut materialis vel spiritualis intensio. In contrarium vero est, quia si duratio in re ipsa non distinguitur ab existentia, non apparet quomodo existentiae possint esse specie diversae et nihilominus durationes esse eiusdem speciei. Deinde, comparando spirituales substantias ad materiales incorruptibiles, modum habent incorruptibilitatis nobiliorem et longe diversum,

rruptibilidad más noble y muy diverso, pues aquéllas son incorruptibles por razón de la simplicidad y actualidad de sustancia, y éstas, en cambio, por el nexo indisoluble entre las partes de que se componen; por lo cual las sustancias espirituales tienen un modo de inmutabilidad y de permanencia más elevado que las corporales, por más que sean incorruptibles. Prueba de esto es también que dependen de menor número de causas; pues carecen de la causa material y consecuentemente también de la formal; por lo cual carecen también de partes que dependan mutuamente entre sí.

12. Por esto no dudo de que al menos en éstas se da una diferencia esencial en el evo mismo. Ni dijo Santo Tomás que éstas sean de la misma especie bajo este aspecto, sino sólo que se miden con la misma medida, para lo cual basta con que sean del mismo género, si es que puede hallarse, sin embargo, ese modo de medida entre los seres evitarnos. Y, de manera proporcional, parece que, de igual modo que difieren los ángeles específicamente en sus simples entidades y en sus existencias, así difieren también en el modo de inmutabilidad que tienen, unido a una cierta mutabilidad; a partir de esta unión trata de hallar Santo Tomás la naturaleza del evo; ahora bien, un ángel es más mutable que otro según su diversidad específica, pues cuanto más superior es un ángel, tanto más simples son los movimientos que tiene y más uniformes; tendrá, por consiguiente, un evo más simple y más permanente. Y con mucho mayor razón se distinguirá el evo del alma racional del evo de los ángeles, y el evo de la materia prima de todos los restantes, como el más pequeño de todos los sustanciales. Por tanto, en cuanto a eso que dice positivamente la duración del evo en una cosa eviterna, o sea en cuanto al fundamento de esa negación que se indica en la uniformidad del evo, no tengo duda de que intervenga ahí una diversidad específica; y la negación misma de variación sustancial puede decirse que es de la misma clase en todas; lo que haya que pensar acerca del tiempo, lo diré después.

13. Por ello, añado además que no sólo en las diversas sustancias incorruptibles se multiplica y diversifica el evo, sino también en la sustancia y en sus accidentes incorruptibles; pues con los corruptibles ocurre lo contrario, como

nam illae sunt incorruptibiles propter simplicitatem et actualitatem substantiae suae, hae vero propter nexum indissolubilem inter partes ex quibus componuntur; unde altiorem modum immutabilitatis et permanentiae habent substantiae spirituales quam corporales, quantumvis incorruptibiles. Cuius etiam argumentum est quia dependentiam habent a paucioribus causis; carent enim materiali, et consequenter etiam formali causa; unde etiam carent partibus mutuo inter se dependentibus.

12. Quare non dubito quin saltem in his sit essentialis differentia in ipso aevo. Nec D. Thomas dixit haec esse eiusdem speciei sub hac ratione, sed solum mensurari eadem mensura, ad quod satis est quod sint eiusdem generis, si tamen ille modus mensurae inter aeviterna reperiri potest. Proportionali autem modo videtur quod sicut angeli differunt specie in suis simplicibus entitatibus et existentiis, ita etiam differant in modo immutabilitatis quem habent, coniunctum cum aliqua mutabilitate; ex qua coniunctione D. Thomas venatur naturam aevi; est autem unus angelus mutabilior alio secundum specificam diversitatem, nam quo angelus est superior, eo habet simpliciores motus magisque uniformes; habebit ergo simplicius et permanentius aevum. Multoque maiori ratione distinguetur aevum animae rationalis ab aevo angelorum, et aevum materiae primae a caeteris omnibus tamquam infimum omnium substantialium. Quantum ergo ad id quod duratio aevi positive dicit in re aeviterna, seu quantum ad fundamentum illius negationis quae indicatur in uniformitate aevi, non dubito quin intercedat specifica diversitas; negatio autem ipsa substantialis variationis dici potest esse eiusdem rationis in omnibus; quid vero de tempore sentiendum sit, infra dicam.

13. Ex quo ulterius addo non solum in diversis substantiis incorruptibilibus multiplicari et diversificari aevum, sed etiam in substantia et accidentibus eius incorruptibi-

diremos después. Se prueba porque no hay duda de que en tales sustancias haya algunos accidentes incorruptibles, concretamente aquellos que emanan de la naturaleza de la cosa y están vinculados a la esencia de la cosa, o radican en ella por una necesidad natural, y no tienen contrario, ni hay vía alguna natural por la cual puedan quedar privadas de ellos. Tal es, por ejemplo, la luz en el sol, y el entendimiento en el alma o en el ángel, y otros parecidos. Además, es cierto que, de la misma manera que estos accidentes tienen existencias propias, así tienen también duraciones intrínsecas proporcionadas a ellos, y en modo alguno distintas realmente de sus existencias; por consiguiente, en cada uno de estos accidentes hay una duración distinta de la duración de la sustancia. Finalmente, que esa duración sea evo, es claro por la razón de evo expuesta anteriormente, ya que esa duración es permanente e inmutable por su naturaleza en el ser de dicha entidad, aun cuando dependa de otro y pueda tener unida por lo demás una variación, sea en la operación propia, sea al menos en otros accidentes del mismo sujeto; por consiguiente, esa duración queda comprendida verdaderamente dentro del evo. Pero este evo será accidental, en cuanto a su esencia positiva, y más diverso del sustancial que uno sustancial respecto de otro, como consta *a fortiori* por lo dicho.

Dificultad acerca de la duración de la visión beatífica

14. Pero de aquí surge una dificultad teológica, ya que o bien se sigue que la definición de evo propuesta no es completa, o que la visión beatífica dura también con el evo. La consecuencia es clara, pues en esa visión hay también una duración intrínseca, que aun cuando sea accidental, es, sin embargo, de tal manera permanente, que no admite en sí ninguna variación intrínseca, aun cuando dependa de una causa intrínseca; por consiguiente, le conviene toda la definición de evo; luego, o no ha sido propuesta de manera suficiente, o esa duración es también evo. Pero este último miembro del consiguiente está en contradicción con la opinión admitida por los teólogos, que dicen que la visión beatífica se mide no por el evo, sino por una eternidad participada, como es patente por Santo Tomás,

libus; nam de corruptibilibus secus est, ut inferius dicemus. Probatur, quia non est dubium quin in huiusmodi substantiis aliqua sint accidentia incorruptibilia, nimirum, illa quae ex natura rei manant et coniuncta sunt cum essentia rei, vel naturali necessitate illi insunt, et non habent contrarium, neque est ulla naturalis via per quam possint illis privari. Huiusmodi est lux, verbi gratia, in sole, et intellectus in anima vel angelo, et alia huiusmodi. Deinde certum est, sicut haec accidentia habent proprias existentias, ita etiam habere intrinsecas durationes sibi proportionatas, et a suis existentiis minime in re distinctas; ergo in unoquoque ex his accidentibus est duratio distincta a duratione substantiae. Denique, quod illa duratio sit aevum, patet ex ratione aevi superius declarata, quia illa duratio est permanens, et natura sua immutabilis in esse talis entitatis, quamvis et ab alio pendeat, et alioqui habere possit adiunctam variationem, vel in propria operatione, vel saltem in aliis accidentibus eiusdem subiecti; ergo talis duratio vere comprehenditur sub aevo. Erit autem hoc aevum accidentale quoad suam positivam essentiam, magis diversum a substantiali quam unum substantiale ab alio, ut a fortiori constat ex dictis.

Difficultas de duratione visionis beatificae

14. Sed hinc oritur theologica difficultas, nam sequitur vel traditam definitionem aevi non esse completam, vel visionem beatificam durare etiam per aevum. Sequela patet, nam in illa visione est etiam duratio intrinseca, quae licet accidentalis sit, tamen est ita permanens, ut in se nullam variationem ab intrinseco admittat, etiamsi ab intrinseca causa pendeat; convenit ergo ei tota definitio aevi, ergo vel non est sufficienter tradita, vel illa etiam duratio aevum est. Hoc autem posterius membrum consequentis repugnat receptae sententiae theologorum dicentium visionem beatam mensurari non aevo, sed aeternitate participata, ut patet ex

I, q. 10, a. 5, ad 1, y *Opusc.* 36, c. 1; Cayetano y Capréolo y otros tomistas antes citados. Pero, no obstante, Escoto—*In II*, dist. 2, q. 4, e *In IV*, dist. 49, q. 6—admite la segunda parte de dicho consiguiente por la razón apuntada, y admitida esa opinión, desaparece la dificultad; se concede, efectivamente, que toda duración a la que conviene la mencionada definición, es evo.

15. Y podemos agregar que esas opiniones no son contrarias en la realidad, aun cuando de nombre parezcan serlo, sea porque el evo mismo puede decirse con razón eternidad participada; pues en este sentido, S. Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 23, dice que el alma racional participa con su inmortalidad de la eternidad divina, y que solamente Dios es eterno por sí, y las demás cosas lo son como por una cierta participación. O bien, ciertamente y más de acuerdo con la mente de Santo Tomás, porque aun cuando esa duración convenga en la razón común de evo, sin embargo, por ser sobrenatural y pertenecer a su manera al orden divino, merece por antonomasia el nombre de eternidad participada.

Se expone la opinión de Santo Tomás acerca de la unidad del evo

16. Contra la doctrina explicada podría proponerse otra objeción, tomada de otra doctrina de Santo Tomás, que parece enteramente contraria, en I, q. 10, a. 6, donde define que no hay más que un solo evo, que está en el ángel supremo, el cual supone Santo Tomás que es solamente un solo individuo en su especie, de la misma manera que hay un solo tiempo en el primer movimiento del universo, que es el movimiento del cielo. Respondo que Santo Tomás consideró allí el evo bajo la razón de primera medida, la cual es una en todos los géneros, y por ella se miden las demás cosas contenidas en dicho género. Pero nosotros, en primer lugar, no concebimos en el evo otra razón de medida más que la que puede darse en la razón de perfección, acerca de la cual concedemos también que es absolutamente una, aun cuando, relativamente, en cualquier jerarquía u orden de los ángeles el más elevado pueda decirse medida de los otros, y entre los cielos, el empíreo o primer móvil respecto de los inferiores. Más todavía, bajo tal con-

D. Thoma, I, q. 10, a. 5, ad 1, et opusc. 36, c. 1; Caiet. et Capreolo, et aliis thomistis supra citatis. Sed nihilominus Scot., In II, dist. 2, q. 4, et In IV, dist. 49, q. 6, admittit secundam partem illius consequentis, ob rationem factam, qua sententia supposita, cessat difficultas; conceditur enim omnem durationem cui data definitio convenit esse aevum.

15. Et addere possumus has sententias in re non esse contrarias, etsi in nominibus esse videantur, vel quia ipsum aevum aeternitas participata merito dici potest; sic enim August., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 23, dicit animam rationalem sua immortalitate participare divinam aeternitatem, solumque Deum esse per se aeternum, alia vero participatione quadam. Vel certe, magisque ad mentem D. Thomae, quia licet illa duratio in communi ratione aevi conveniat, tamen, quia supernaturalis est, et suo modo divini ordinis, per antonomasiam nomen aeternitatis participatae meretur.

Exponitur D. Thomae sententia de unitate aevi

16. Alia obiectio posset fieri contra doctrinam traditam, ex alia D. Thomae, quae videtur omnino contraria, in I, q. 10, a. 6, ubi definit tantum esse unum aevum, quod est in supremo angelo, quem D. Thomas supponit esse unum tantum individuum in specie sua, sicut est unum tempus in primo motu universi, qui est motus caeli. Respondeo D. Thomam ibi considerasse aevum sub ratione primae mensurae, quae in unoquoque genere una est, qua caetera sub illo genere contenta mensurantur. Nos autem imprimis non intelligimus in aevo aliam rationem mensurae, praeter eam quae esse potest in ratione perfectionis, de qua etiam concedimus simpliciter esse unam, quamvis respective in qualibet hierarchia vel ordine angelorum supremus possit dici mensura aliorum, et, inter caelos, empyreum vel primum mobile respectu inferiorum. Immo, sub ea

sideración, también la eternidad de Dios es la medida de todos los evos, como supuso Egidio, lo cual es verdadero acerca de la medida de la perfección, y es la medida suprema en todo el orden de las duraciones; pero hablando de la medida suprema y homogénea dentro de la amplitud del evo, se dice con toda razón que tal evo es solamente uno, y que está en el ángel supremo.

17. Sin embargo, nosotros no hablamos de él de ese modo, sino bajo la razón absoluta de duración, pues esa razón de la medida de perfección, como he dicho, no tiene un concepto peculiar en las duraciones o en el evo más que en los otros géneros o perfecciones de cosas. Y acerca de la medida de la duración en cuanto a su permanencia y modo de amplitud que se concibe, hemos dicho ya que ningún evo como tal puede tener propiamente la razón de medida, y que por ello tampoco bajo esa razón puede el evo tener unidad. Pero inmediatamente parecía necesario averiguar, si el evo no puede medirse con el evo en cuanto a la duración, con qué medida se ha de medir. Pero esto se explicará después con más comodidad, cuando nos ocupemos del tiempo.

SECCION VII

SI LAS COSAS PERMANENTES Y CORRUPTIBLES POR SU NATURALEZA TIENEN DURACIÓN PROPIA E INTRÍNSECA, Y CUÁL ES O DE QUÉ CLASE ES

Se refiere la opinión de Santo Tomás

1. Los autores que no distinguen estas duraciones más que bajo la razón de medida, niegan que en estas realidades corruptibles haya alguna duración propia distinta del tiempo, puesto que todas esas cosas se miden por el tiempo. En esta opinión parece encontrarse Santo Tomás, I, q. 10, a. 4, donde afirma en la solución *ad 3*, que es propio de las realidades corruptibles medirse por el tiempo. Pero de acuerdo con esta opinión, hay que distinguir entre las realidades corruptibles corporales, que pueden ser tanto sustancias como accidentes, y las realidades corruptibles espirituales, que pueden ser únicamente algunos accidentes o movimientos u operaciones de las sustancias inmateriales. Pues, aun cuando todas esas realidades se diga que se miden por el tiempo, no se miden, sin embargo, por el mismo, pues, al ser estas cosas de órdenes diversos, deben tener en sus órdenes medidas proporcionadas, y las realidades superiores no deben quedar sometidas a la medida inferior. Y por ello, además de este tiempo nuestro con el que medimos las cosas corporales, se establece otro tiempo espiritual en los movimientos superiores de los ángeles, o en los actos del ángel supremo, en los cuales hay una sucesión y duración propia, con la que pueden medirse los movimientos de los ángeles inferiores. Pero, como esos movimientos pueden producirse por sucesión continua y por sucesión discreta, por esto se distingue también en ellos un doble tiempo, a saber, continuo y discreto, a los cuales se atribuyen sus propias partes o instantes.

Se expone la misma opinión y se muestra que estas realidades permanentes tienen su propia duración

2. Pero aun cuando concedamos que todas estas cosas tienen su verdad, considerando precisivamente la razón de medida común o extrínseca, como explicaremos en lo que sigue, no hay que negar, sin embargo, que en las realidades permanentes y corruptibles de que tratamos ahora haya una duración propia e intrínseca, por la cual reciben formalmente la denominación de durar. Esto queda, en efecto, suficientemente probado por lo dicho acerca de la duración en común, y de las restantes duraciones sobre las cuales hemos tratado hasta aquí, pues éstas muestran en general que en toda realidad el hecho mismo de durar es algo intrínseco a la cosa y absoluto. Es más, es menester que suponga esto la opinión aquella de la medida extrínseca; porque si el tiempo mide el ser de las cosas corruptibles, ¿qué es lo que mide en él? No ciertamente la perfección, porque por la duración temporal no puede conocerse si el ser de una cosa es más perfecto que el de otra, ni una mayor duración temporal añade a una realidad permanente mayor perfección, hablando en sentido propio; por consiguiente, mide el tiempo de este ser en cuanto a su duración, o—lo que es lo mismo—en cuanto a la permanencia

consideratione, etiam aeternitas Dei est mensura omnium aevorum, ut Aegidius posuit, quod est verum de mensura perfectionis, et suprema in toto ordine durationum; loquendo autem de mensura suprema et homogenea intra latitudinem aevi, optime dicitur huiusmodi aevum esse unum tantum et esse in supremo angelo.

17. Verumtamen nos non ita loquimur de eo, sed sub absoluta ratione durationis, nam illa ratio mensurae perfectionis, ut dixi, non habet peculiarem rationem in durationibus aut aevo magis quam in aliis rerum generibus aut perfectionibus. De mensura autem durationis quantum ad permanentiam et modum latitudinis quae concipitur, iam diximus nullum aevum ut sic posse proprie habere rationem mensurae, et ideo neque sub ea ratione potest aevum habere unitatem. Statim vero occurrebat inquirendum, si aevum non potest aevo metiri quoad durationem, qua mensura metiendum sit. Sed hoc explicabitur commodius infra, cum de tempore agemus.

SECTIO VII

UTRUM RES PERMANENTES ET NATURA SUA CORRUPTIBILES PROPRIAM ET INTRINSECAM HABEANT DURATIONEM, ET QUAENAM VEL QUALIS ILLA SIT

Opinio D. Thomae refertur

1. Auctores qui non discernunt has durationes nisi per rationem mensurae negant in his rebus corruptibilibus esse propriam aliquam durationem a tempore distinctam, quoniam hae omnes res tempore mensurantur. In qua sententia videtur esse D. Thomas, I, q. 10, a. 4, ubi ait in solutione ad 3, esse rerum corruptibilium mensurari tempore. Distinguendum vero est, iuxta hanc sententiam, inter res corruptibiles corporales, quae possunt esse tam substantiae quam accidentia, et res corruptibiles spirituales, quae solum esse possunt aliqua accidentia vel motus aut operationes substantiarum immaterialium. Nam, licet hae omnes res dicantur tempore mensurari, non tamen eodem, quia cum hae res sint diversorum ordinum, debent in suis ordinibus habere mensuras proportionatas, neque res superiores debent inferiori subdi mensurae. Et ideo praeter hoc nostrum tempus, quo nos corporalia mensuramus, constituitur aliud spirituale tempus in superioribus motibus angelorum, seu in actibus supremi angeli, in quibus propria est successio aut duratio, qua possunt motus inferiorum angelorum mensurari. Quia vero illi motus et continua successione fieri possunt et discreta, ideo duplex etiam tempus in eis distinguitur, continuum, videlicet, et discretum, quibus suae partes suave instantia propria tribuuntur.

Eadem opinio exponitur et has res permanentes habere propriam durationem ostenditur

2. Sed licet concedamus haec omnia suam habere veritatem, praecise considerando rationem communis aut extrinsecae mensurae, ut in sequentibus explicabimus, non tamen negandum est quin in rebus permanentibus et corruptibilibus, de quibus nunc agimus, sit propria et intrinseca duratio, a qua formaliter durare denominantur. Hoc enim probatum satis relinquitur ex dictis de duratione in communi et de caeteris durationibus, de quibus hactenus egimus, nam ea generaliter ostendunt in omni re hoc ipsum quod est durare esse aliquid rei intrinsecum et absolutum. Immo, necesse est ut hoc supponat illa sententia de extrinseca mensura; nam si tempus mensurat esse rerum corruptibilium, quid in illo mensurat? non quidem perfectionem, quia ex temporis duratione cognosci non potest an esse unius rei sit perfectius quam esse alterius, nec maior duratio in tempore addit rei permanenti maiorem perfectionem, per se loquendo; ergo mensurat tempus huiusmodi esse quantum ad durationem eius, seu (quod idem est) quantum ad permanentiam in actuali exer-

en el ejercicio actual de la existencia; por tanto, esa medida, si se da, supone en estas cosas una duración intrínseca; luego todas las cosas permanentes, incluso las corruptibles, tienen su duración propia e intrínseca, y éste es como el primer fundamento o principio de la cuestión presente. Con lo cual será fácil definir todas las cosas que de esta duración pueden preguntarse, conservando la proporción con lo que se dijo acerca de las restantes.

De qué clase es la referida duración

3. Por tanto, en primer lugar se sigue de dicho principio que esta duración intrínseca a esas realidades es permanente, hablando en sentido esencial y propio. Se prueba en primer lugar, porque como es el ser, tal es la duración. En segundo lugar, porque no puede haber sucesión en la duración, si no la hay en el ser mismo. Se dirá que el ser de estas realidades corruptibles no es absolutamente permanente, sino variable, no sólo porque del ser pasa fácilmente al no ser, sino porque el ser mismo parece consistir en una cierta adquisición y pérdida continua de sus partes, como es claro en los vivientes corruptibles, y en las cualidades, que casi siempre persisten en toda mutación. Se responde, en primer lugar, que del hecho de que ese ser sea transmutable al no ser, o sea generable tras el no ser, se sigue únicamente que en esta duración se da una sucesión cuasi discreta respecto al término opuesto, a la manera como la hemos explicado en el evo, lo cual no es un inconveniente, sino algo necesario por el mismo o mayor motivo que en el evo.

4. *El ser de las realidades corruptibles no consiste siempre en un flujo.*— Pero es falso que el ser de estas realidades corruptibles consista en una continua sucesión o variación. Pues, en primer lugar hay muchas cosas corruptibles que permanecen largo tiempo sin adquisición o pérdida de alguna parte de su sustancia o entidad, como puede verse en el oro y en las piedras, y casi en las demás realidades inanimadas, que no padecen ni son alteradas fácilmente por los agentes contrarios. Y en los accidentes, incluso permanentes, es esto manifiesto, y lo explicaremos después especialmente en las operaciones de los ángeles. Además, aun

citio existendi; ergo illa mensura, si est, supponit in his rebus intrinsecam durationem; habent ergo res omnes permanentes etiam corruptibiles suam propriam et intrinsecam durationem, et hoc est veluti primum fundamentum seu principium praesentis quaestionis. Ex quo facile erit definire omnia quae de huiusmodi duratione inquiri possunt, servata proportione ad ea quae de caeteris dicta sunt.

Qualis sit dicta duratio

3. Primo itaque sequitur ex illo principio hanc durationem intrinsecam harum rerum esse permanentem, per se ac proprie loquendo. Probatur primo, quia quale est esse, talis est duratio. Secundo, quia non potest esse successio in duratione, nisi sit in ipso esse. Dices esse harum rerum corruptibilium non esse simpliciter permanens, sed variabile, non solum quia ex esse facile transit in non esse, sed etiam quia ipsummet esse videtur consistere in quadam continua acquisitione et deperditione suarum partium, ut patet in viventibus corruptibilibus, et in qualitatibus quae fere semper in quadam mutatione persistunt. Respondetur primum, ex eo quod illud esse est transmutabile in non esse vel generabile post non esse, solum sequi in hac duratione reperiri successionem quasi discretam respectu oppositi termini, eo modo quo illam explicuimus in aevo, quod non est inconveniens, sed eadem vel maiori ratione necessarium quam in aevo.

4. *Esse rerum corruptibilium non semper in fluxu consistit.*— Falsum autem est quod esse harum rerum corruptibilium in continua successione aut variatione consistat. Nam imprimis multae sunt res corruptibiles quae diu permanent sine acquisitione vel amissione alicuius partis substantiae suae vel entitatis, ut videre licet in auro et in lapidibus et fere in aliis rebus inanimatis, quae non facile patiuntur vel alterantur a suis contrariis agentibus. Et in accidentibus etiam permanentibus id est manifestum et specialiter in operationibus angelorum id inferius declarabimus. Deinde, licet in viventi-

cuando en los vivientes corruptibles haya alguna pérdida o adquisición continua o casi continua de alguna parte sustancial, cosa que experimentamos también a su manera en el fuego, sin embargo, el ser sustancial de estas realidades no consiste en tal sucesión, sino que la necesitan en alguna acción suya, para conservarse en el ser por medio de ella. Pero, a pesar de todo, la totalidad de la sustancia es absolutamente permanente, y esas partes que se adquieren de modo sucesivo, duran permanentemente en su ser adquirido, y las que se corrompen de modo sucesivo, tuvieron también un ser permanente, aun cuando corruptible. Por consiguiente, esas realidades tienen duración permanente, y, de suyo, toda simultáneamente, aun cuando, por ser corruptibles y tener partes de extensión, acontezca accidentalmente que se corrompan algunas partes permaneciendo otras, o también que se acumulen las nuevas y se sumen a las preexistentes, cosa que no cambia la naturaleza y razón de la duración permanente, pues es algo accidental, y lo esencial es que permanezcan y puedan existir simultáneamente.

5. *Cómo difiere del evo la duración de las cosas permanentes corruptibles.*— En segundo lugar, inferimos del mismo principio que esta duración es de distinta clase que el evo, tal como se ha tratado de él en la sección anterior; pues, aun cuando convengan en la razón común de duración indivisible, permanente y dependiente, difieren esencialmente en el modo de permanecer. Se prueba porque esta duración es de tal manera permanente, que es intrínsecamente defectible; luego difiere esencialmente del evo, que intrínsecamente no es defectible; efectivamente, estos dos modos de permanecer en el ser no tienen menor diferencia en la razón de la duración de la que tienen el ser corruptible y el incorruptible en la razón de ser. Pero se preguntará cuál es esta duración, ya que no es ni eternidad, ni evo, ni puede tampoco ser tiempo, por no ser una duración sucesiva, como es el tiempo. Se responde que si acerca de la realidad misma se pregunta qué es, se ha explicado ya por su definición; es, pues, una duración creada permanente y defectible intrínsecamente. Pero si se pregunta cómo se la ha de llamar, la cosa no tiene gran importancia. Algunos la llaman evo, no con la propiedad explicada en la sección anterior, sino en cuanto se extiende esa palabra para signi-

bus corruptibilibus continua vel fere continua sit amissio et acquisitio alicuius substantialis partis, quod suo etiam modo in igne experimur, tamen substantiale esse harum rerum non consistit in hac successione, sed illa indigent in aliqua actione sua ut per eam se in esse conservent. Tamen nihilominus tota ipsa substantia simpliciter permanens est, et partes illae quae successive acquiruntur, in facto esse permanenter durant, et quae successive corrumpuntur, habuerunt etiam esse permanens, quamvis corruptibile. Habent ergo hae res durationem permanentem, et ex se totam simul, quamvis, quia corruptibiles et partes etiam extensionis habent, ex accidenti contingat quasdam partes corrumpi aliis manentibus, vel etiam novas aggenerari et addi praeexistentibus, quod non mutat naturam et rationem durationis permanentis, nam id est accidentarium, per se autem est ut permaneant et possint esse simul.

5. *Duratio rerum permanentium corruptibilium ut differat ab aevo.*— Secundo, ex eodem principio colligimus hanc durationem esse diversae rationis ab aevo, prout de illo dictum est sectione praecedenti; nam, licet conveniant in ratione communi indivisibilis, permanentis ac dependentis durationis, differunt essentialiter in modo permanendi. Probatur quia haec duratio ita est permanens, ut sit ab intrinseco defectibilis; ergo differt essentialiter ab aevo, quod ab intrinseco deficere non potest; nam hi duo modi permanendi in esse non minorem habent differentiam in ratione durationis, quam habeant esse corruptibile et incorruptibile in ratione essendi. Sed quaeres quaenam duratio haec sit, cum non sit aeternitas, neque aevum, neque etiam possit esse tempus, cum non sit duratio successiva, sicut est tempus. Respondetur: si de re ipsa inquiritur quid sit, iam explicatum est per definitionem eius; est enim creata duratio permanens, ac defectibilis ab intrinseco. Si vero quaeratur quomodo nominanda sit, non est quaestio magni momenti. Quidam eam aevum appellant, non in proprietate superiori sectione

ficar cualquier duración algo más prolongada. Y esto no me gusta tanto, porque el nombre de evo se ha apropiado ya a una significación más perfecta, y porque esa duración es indiferente con respecto a una más larga o más breve. Otros piensan que puede llamarse tiempo, no porque sea verdadera e intrínsecamente tiempo, ya que se mide con el tiempo, lo cual es también bastante impropio. Pero Durando, *In II*, dist. 2, q. 6, la llama instante permanente. Puede llamarse también duración de las realidades corruptibles. Finalmente, si no tiene asignado un nombre simple, puede llamársela por su definición o por otro término complejo; y no hay que insistir más en esto.

6. En tercer lugar se sigue de lo dicho que esta duración no es una medida real de la duración en cuanto a su permanencia y cuasi continuidad. Esto lo admiten todos en esta duración, aun cuando se refieran al evo en otro sentido. Sin embargo, se ha de probar de la misma manera, ya que esta duración no puede ser la medida intrínseca de aquella cosa de la cual es duración, puesto que ni se distingue realmente de ella, ni tampoco manifiesta, a manera de medida, su ser o su duración. Además, ninguna duración de esta clase es medida extrínseca de las otras, según el anterior concepto y propiedad, no sólo porque siendo de suyo indivisible en la permanencia, no puede servir de suyo al conocimiento como medida de la amplitud, o sea a manera de extensión; sino también porque esta duración es por sí indiferente para durar más o menos según una coexistencia con un tiempo real; y por ello, hablando en sentido esencial y preciso, ni aumenta ni disminuye; por consiguiente, no es de suyo una medida con aptitud para darnos conocimiento cierto de la cantidad o permanencia de otra duración. Finalmente, cuanto dijimos en este punto acerca del evo es común a esta duración, ya que la razón por la cual estas duraciones no son aptas de suyo para medir a la manera dicha, nace de la indivisibilidad y permanencia en que convienen, y no de la inmutabilidad intrínseca en que difieren. Y en esto no queda ya ninguna dificultad de alguna importancia, porque hemos dicho ya que no tratamos de la medida de la perfección, que puede atribuirse a una duración perfectísima en este orden respecto de

explicata, sed quatenus ea vox ad quamlibet longiorem durationem significandam extenditur. Quod non adeo placet, quia nomen aevi iam est appropriatum ad perfectiorem significationem, et quia haec duratio indifferens est ad longaevam et brevem. Alii putant posse vocari tempus, non quia vere ac intrinsece tempus sit, quia tempore mensuratur, quod etiam est satis improprium. Durandus vero, In II, dist. 2, q. 6, vocat eam instans permanens. Potest etiam vocari duratio rerum corruptibilium. Denique si non habet simplex nomen impositum, sua definitione vel alio termino complexo nominari potest; neque in hoc amplius insistendum est.

6. Tertio, sequitur ex dictis hanc durationem non esse realem mensuram durationis quoad permanentiam et quasi continuationem eius. Hoc admittunt omnes in hac duratione, etiamsi de aevo aliter loquantur. Est tamen eadem ratione probandum, quia haec duratio nec potest esse mensura intrinseca eius rei cuius est duratio, quia neque ab ea distinguitur in re, neque etiam notificat per modum mensurae esse aut durationem eius. Rursus nulla duratio huius ordinis est mensura extrinseca aliarum in praedicta ratione et proprietate, tum quia, cum per se sit indivisibilis quoad permanentiam, non potest per se deservire ad cognitionem ut mensura latitudinis seu per modum extensionis; tum etiam quia haec duratio est ex se indifferens ut plus vel minus duret secundum coexistentiam ad reale tempus; neque inde, per se ac praecise loquendo, augetur aut minuitur; ergo per se non est apta mensura ut certam cognitionem efficiat de quantitate vel permanentia alterius durationis. Denique, quae in hoc puncto de aevo diximus, communia sunt huic durationi, quia ratio ob quam hae durationes non sunt per se aptae ad mensurandum dicto modo, provenit ex indivisibilitate et permanentia in qua conveniunt, non ex immutabilitate intrinseca in qua differunt. Neque in hoc superest difficultas alicuius momenti, quia iam diximus nos non loqui de mensura perfectionis, quae ita potest attribui alicui dura-

las otras, del mismo modo que puede atribuirse en cualquier género a la especie más perfecta.

Cómo se multiplica esta duración

7. En cuarto lugar se infiere de lo dicho que esta duración no es en modo alguno una respecto de todas las cosas corruptibles; ya que si no es una en la razón de medida extrínseca y de duración, como tal, no queda ningún modo con el que pueda ser una. Por consiguiente, se multiplicará esta duración en cada una de las realidades que duran de acuerdo con su multitud, lo cual se concluye también fácilmente del primer principio establecido, de que esta duración es también intrínseca a la cosa que dura, de tal modo que en esa cosa no se distingue de ella. Por esto sucede también que de acuerdo con la variedad de las cosas que duran así, sean también varias las duraciones, en la misma proporción en que afirmamos esto acerca del evo. Luego esta duración es tanto de las sustancias como de los accidentes; ahora bien, en la sustancia es siempre material, en lo cual difiere del evo, que puede ser inmaterial y material. Y la razón es que la sustancia corruptible no puede ser más que material; en cambio la incorruptible puede ser material e inmaterial. Pero esta duración tal como se halla en los accidentes puede ser material e inmaterial, porque no sólo los accidentes materiales, sino también las operaciones inmateriales, que por lo demás son permanentes e indivisibles en cuanto a la extensión de la duración, pueden ser intrínsecamente corruptibles y transmutables en cuanto a su ser. De este modo, pues, las operaciones libres de los ángeles, ya sean de modo elicitivo, como las obras de la voluntad, ya de modo imperativo, como los actos del entendimiento, son defectibles y transmutables en el ser por la potencia intrínseca y por la capacidad de su causa, que en la medida de su libertad puede durar más o menos en esta operación, o bien pasar de una a otra. Me refiero a las operaciones libres; pues si se da en el ángel alguna operación totalmente necesaria por su naturaleza intrínseca, se la ha de tener por incorruptible y, consecuentemente, se ha de pensar que dura en el evo, como acerca

tioni perfectissimae in hoc ordine respectu aliarum, sicut potest attribui in quolibet genere perfectissimae speciei.

Quomodo haec duratio multiplicetur

7. Quarto, colligitur ex dictis hanc durationem nullo modo esse unam respectu omnium rerum corruptibilium; quia si non est una in ratione extrinsecae mensurae et durationis, ut sic, non superest modus quo sit una. Multiplicatur ergo haec duratio in singulis rebus durantibus iuxta earum multitudinem, quod etiam facile concluditur ex primo principio posito, quod haec etiam duratio est intrinseca rei duranti, adeo ut in re ab illa non distinguatur. Unde etiam fit ut iuxta varietatem rerum sic durantium, ipsae etiam durationes variae sint, eadem proportione qua idem diximus in aevo. Est ergo haec duratio tum substantiarum, tum etiam accidentium; sed in substantiis semper est materialis, in quo differt ab aevo, quod et immateriale et materiale esse potest. Et ratio est quia substantia corruptibilis non potest esse nisi materialis; incorruptibilis vero, et materialis et immaterialis esse potest. At vero duratio haec[1] prout est in accidentibus, et materialis et immaterialis esse potest; nam non solum materialia accidentia, sed etiam immateriales operationes alioqui permanentes et indivisibiles quoad extensionem durandi, possunt esse ab intrinseco corruptibiles et transmutabiles quoad suum esse. Sic enim operationes liberae angelorum sive elicitive ut opera voluntatis, sive imperative ut opera intellectus, sunt defectibiles et transmutabiles in esse per intrinsecam potentiam et capacitatem suae causae, quae pro sua libertate potest magis vel minus in huiusmodi operatione durare, vel ab una in aliam transire. Loquor autem de operationibus liberis; nam si quae est in angelo operatio omnino necessaria ex intrinseca natura, illa incorruptibilis censenda erit, et consequenter

[1] La sustitución, que hacen algunas ediciones, de *haec* por *aevi* nos parece poco acorde con el desarrollo de la idea que está exponiendo Suárez. (N. de los EE.)

del conocimiento natural con que se intuye un ángel a sí mismo piensa con probabilidad Santo Tomás, *Quodl.* V, a. 7. Pero ocurre lo contrario con otras operaciones que son de suyo transmutables.

Digresión acerca de los instantes angélicos y del tiempo que se compone de ellos

8. Y con esto se entiende también qué son los instantes angélicos que atribuyen los teólogos a las operaciones de los ángeles, exceptuándose únicamente a Escoto, que les atribuye la duración del evo, *In II,* dist. 2, q. 4, porque no ponderó suficientemente que esa diferencia de la duración mutable o inmutable intrínsecamente es esencial. Por consiguiente, la duración de esas operaciones libres y transmutables no puede ser el evo, y por ello para que se entienda que es distinta se ha llamado instante angélico. Instante, ciertamente, por causa de su indivisibilidad, y porque no permanece siempre, sino que pasa; y angélico, porque no pasa de modo indivisible como el instante de nuestro tiempo, sino que puede permanecer largo tiempo. Y de aquí sacó Durando el llamar instantes a todas las duraciones que se asemejan en la mencionada razón común. Pero esta doctrina de los instantes angélicos pertenece a Santo Tomás, y a otros que referiré después.

9. *Qué es el tiempo discreto.*—Pero como en esas operaciones de los ángeles se da una cierta sucesión, en cuanto pasa el ángel de una intelección o de una volición a otra, avanzan más los teólogos, y entre las duraciones de estas operaciones consideran también la sucesión no ciertamente continua, por tratarse de realidades indivisibles, sino discreta; y a esa duración que surge de tal sucesión la llaman tiempo discreto, porque dicen que se compone de los mencionados instantes indivisibles, que se suceden entre sí. Esta doctrina está tomada de Santo Tomás, I, q. 10, a. 5, ad 1, y q. 56, a. 3, y la admiten todos los tomistas, y Enrique, *Quodl.* XII, q. 8. De este tiempo piensan que hablaba S. Agustín, VIII *Genes. ad litter.*, c. 20, cuando dijo que Dios mueve a la criatura angélica durante el tiempo.

10. *Si el tiempo discreto constituye en sentido propio alguna especie.*—Se trata de una doctrina verdadera en cuanto a su contenido. Unicamente advierto que este tiempo discreto no se ha de considerar a la manera de un ente que sea uno *per se,* o como perteneciente a alguna especie de cantidad, como piensa Enrique más arriba; en eso le ataca Escoto con razón, puesto que ni esos instantes son cantidades continuas, de tal manera que por ese motivo su número se haya de llamar en sentido propio especie de cantidad discreta; ni tampoco esa sucesión se da según algún orden esencial que tengan esos instantes entre sí, sino únicamente según la mutabilidad y voluntad del que obra. Igualmente, en este tiempo no se da alguna razón propia de medida en mayor grado que en sus instantes, ya que el número o la multitud no participa de la razón de medida, más que por razón de la unidad o por reducción a ella. Y, además, porque de ese tiempo angélico no puede deducirse certeza alguna acerca de las operaciones de otro ángel, ni en cuanto a su número, pues mientras un ángel—ya sea superior, ya inferior—permanece en una operación indivisible, puede tener otro la sucesión de varias, y al revés; ni tampoco por razón de la permanencia de cada una de las operaciones, por la misma razón, concretamente porque una operación indivisible puede durar en un solo ángel durante el tiempo discreto de varias operaciones de otro ángel, y al revés; y los instantes mismos, que son en sí indivisibles, son indiferentes para una duración más prolongada o más breve, y por ello no puede sacarse de ellos nada fijo y cierto para que se revistan de la razón de medida. Por esto, todas esas duraciones se han de considerar sólo en la razón absoluta de duraciones, y, de acuerdo con ella, guardan proporción con las cosas que duran, y se multiplican en ellas, como se explicó suficientemente. Después diremos si pueden medirse de algún modo, y mediante qué medida.

SECCION VIII

SI LAS COSAS SUCESIVAS TIENEN UNA DURACIÓN PROPIA QUE SEA TAMBIÉN SUCESIVA Y SE LLAME TIEMPO

1. Por lo dicho al fin de la sección precedente damos por supuesto que no tratamos ya aquí de la sucesión discreta, pues no solamente ha sido suficiente-

per aevum durare, sicut de cognitione naturali qua angelus se intuetur, probabiliter opinatur D. Thomas, Quodl. V, a. 7. Secus vero est de aliis operationibus ex se transmutabilibus.

De instantibus angelicis et tempore ex eis composito digressio

8. Atque hinc etiam intelligitur quae sint instantia angelica, quae theologi operationibus angelorum tribuunt, uno excepto Scoto, qui illis tribuit durationem aevi, In II, dist. 2, q. 4, quia non satis consideravit differentiam illam durationis ab intrinseco mutabilis vel immutabilis esse essentialem. Non potest ergo duratio illarum operationum liberarum et transmutabilium esse aevum et ideo, ut intelligeretur esse distincta, instans angelicum vocata est. Instans quidem propter indivisibilitatem, et quia non semper permanet, sed transit; angelicum vero, quia non indivisibiliter transit, sicut instans nostri temporis, sed diu permanere potest. Et hinc accepit Durandus ut omnes durationes similes in praedicta communi ratione instantia vocaret. Et haec doctrina de instantibus angelicis est D. Thomae et aliorum, quos statim referam.

9. *Quid sit tempus discretum.*— Quia vero in his angelorum operationibus quaedam successio reperitur, quatenus angelus ab una intellectione in aliam, vel ab una volitione in aliam transit, ideo ulterius progrediuntur theologi, et inter durationes harum operationum successionem etiam considerant non quidem continuam, cum sit inter res indivisibiles, sed discretam; et durationem illam, quae ex illa successione consurgit, tempus discretum vocant, quod aiunt componi ex dictis instantibus indivisibilibus sibi succedentibus. Quae doctrina sumitur ex D. Thoma, I, q. 10, a. 5, ad 1, et q. 56, a. 3, quam amplectuntur omnes thomistae, et Henric., Quodl. XII, q. 8. De quo tempore putant locutum fuisse August., VIII Genes. ad litter., c. 20, cum dixit movere Deum angelicam creaturam per tempus.

10. *Tempusne discretum aliquam speciem proprie constituat.*— Estque vera haec doctrina quoad rem quam continet. Solum adverto huiusmodi tempus discretum considerandum non esse per modum alicuius entis quod sit per se unum, aut tamquam pertinens ad aliquam speciem quantitatis, ut Henricus supra sentit; in quo merito ab Scoto impugnatur, quia neque illa instantia sunt quantitates continuae, ut ea ratione numerus eorum dicendus sit proprie species quantitatis discretae; neque etiam illa successio est secundum aliquem ordinem per se quem talia instantia inter se habeant, sed solum est ex mutabilitate et voluntate operantis. Item non magis est in hoc tempore aliqua propria ratio mensurae quam in instantibus eius, quia numerus vel multitudo non participant rationem mensurae nisi ratione unitatis, vel per reductionem ad illam. Et praeterea, quia ex hoc tempore angelico non potest sumi ulla certitudo de operationibus alterius angeli, neque quoad numerum earum, nam dum unus angelus, sive superior sive inferior, permanet in una indivisibili operatione, potest alius plurium successionem habere, et e converso; neque etiam quoad permanentiam singularum operationum, propter eamdem causam, scilicet, quia una operatio indivisibilis potest durare in uno angelo per tempus discretum plurium operationum alterius angeli, et e converso; et ipsa instantia, quae in se sunt indivisibilia, sunt indifferentia ad diuturnam vel brevem durationem, et ideo nihil fixum et certum potest in eis sumi ut induant rationem mensurae. Quapropter omnes hae durationes solum in absoluta ratione durationum considerandae sunt, et, secundum eam, proportionem servant ad res durantes, et in eis multiplicantur, ut satis explicatum est. An vero aliquo modo mensurari possint et per quam mensuram, inferius dicemus.

SECTIO VIII

AN DETUR ALIQUA DURATIO PROPRIA RERUM SUCCESSIVARUM, QUAE SUCCESSIVA ETIAM SIT ET TEMPUS APPELLETUR

1. Supponimus ex dictis in fine sectionis praecedentis hic iam non esse sermonem de

mente explicada allí de paso, y no tiene en la realidad una razón peculiar de duración, sino que en la razón de duración no añade nada peculiar a los instantes de que consta, fuera de la multiplicación y sucesión de una duración indivisible después de otra, que se da accidentalmente, ya que esencialmente no se ordena a la composición de una duración, ni cada una de las duraciones indivisibles son por su naturaleza partes de alguna duración íntegra o total. Tratamos, por tanto, de una duración que tiene sucesión continua, de la cual se ocupan los filósofos siguiendo a Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, por el hecho de que el tiempo físico parece acompañar al movimiento; sin embargo, lo mismo que la razón de movimiento y de sucesión continua es más abstracta que el movimiento corporal, tal como se dijo en lo que precede, igualmente esta duración sucesiva es de suyo más abstracta, pues incluso en las cosas que carecen de materia puede darse, como se verá, y por lo mismo, su estudio más detallado pertenece a la investigación metafísica igualmente.

2. Por tanto, podemos tratar de esta duración en dos sentidos. Primero, según su esencia real o sus especies; o bien en cuanto se considera en ella alguna razón de medida, que por más que no le sea esencial, como se probó antes en general, sin embargo no hay duda de que es de algún modo propiedad suya, sea en la realidad misma, sea en orden a la razón, y que se tome de manera ya activa, ya pasiva, como se explicará más adelante; así, pues, primeramente nos ocuparemos de la primera consideración, que es más propia del presente cometido.

Se muestra que existe el tiempo

3. En primer lugar, por tanto, es cierto que se da en las cosas esta duración sucesiva real, a la cual llamaremos ahora, bajo esta razón general, tiempo continuo, aun cuando parezca que esta palabra tiene una significación especial de acuerdo con el uso común, como ya diremos. Así, pues, esta afirmación la suponen todos los filósofos como evidente por sí, pues el común lenguaje y sentido de los hombres es que se da un tiempo en las cosas; apoyan este consentimiento las palabras

successione discreta, nam et ibi satis est obiter explicata, et in re non habet peculiarem rationem durationis, et in ratione durationis nihil peculiare addit ultra instantia ex quibus constat, praeter multiplicationem et successionem unius durationis indivisibilis post aliam, quae est per accidens, nam per se non ordinatur ad compositionem unius durationis, neque singulae ex illis durationibus indivisibilibus natura sua sunt partes alicuius integrae aut totalis durationis. Agimus ergo de duratione habente continuam successionem, de qua philosophi disputant cum Arist., In IV Phys., eo quod tempus physicum motum consequi videatur; tamen sicut ratio motus et successionis continuae abstractior est quam corporalis motus, ut in superioribus tactum est, ita haec successiva duratio ex se abstractior est, nam in rebus etiam materia carentibus inveniri potest, ut patebit, et ideo exacta eius consideratio ad metaphysicam etiam considerationem spectat.

2. Possumus ergo de hac duratione dupliciter tractare. Primo, secundum realem eius essentiam aut species; vel secundum quod in ea consideratur aliqua ratio mensurae, quae licet illi essentialis non sit, ut supra in communi probatum est, tamen non est dubium quin sit aliquo modo proprietas eius, sive in re ipsa, sive in ordine ad rationem, et aut active aut passive sumpta, ut postea declarabitur; prius enim de priori consideratione dicemus, quae magis propria est praesentis instituti.

Tempus esse ostenditur

3. Primo igitur certum est dari in rebus huiusmodi realem durationem successivam, quam nunc sub hac generali ratione tempus continuum appellemus, quamvis haec vox iuxta communem usum etiam specialem significationem habere videatur, ut dicemus. Hanc igitur assertionem omnes philosophi tamquam per se notam supponunt; nam communis vox et sensus hominum est dari tempus in rebus; cui consensioni favent illa

de la Escritura en el *Génesis*, 1: *Para que existan a lo largo de los tiempos, de los días y de los años*. Pues, aunque con ellas no se pruebe que en el tiempo de que ahí se trata, y de que hablan comúnmente los hombres o del que se sirven para medir sus acciones, no se incluya nada de razón, se prueba, sin embargo, que hay en las cosas una duración real sucesiva, que puede tomarse para esa función de medir, y que es fundamento de esa institución que puede llevar a cabo la razón humana. Pero la razón de la conclusión es que todo ente real existente y que permanece en su existencia, tiene alguna duración real que le es proporcionada, como se ve por lo dicho en la sección I; pero entre los entes se dan algunos sucesivos, que existen de tal manera que necesariamente permanecen en su ser por un momento, pues esto es algo unido necesariamente a la sucesión; luego, en dichas cosas se da una duración real proporcionada a ellas. Por tanto, de la misma manera que el ser de una realidad sucesiva no dura de tal modo que permanezca totalmente idéntico en todo el transcurso de su duración, sino de tal manera que una de sus partes sobrevenga después de otra, así la duración de ese ser no tiene permanencia estable, sino fluyente, si es que merece el nombre de permanencia; sin embargo, hablando en sentido general permanece o dura mientras no cesa su flujo ni se termina. La consecuencia es clara partiendo también del principio general antes establecido, de que la duración acompaña al ser, o que más bien es idéntico con ella en la realidad. Por ello se ve cuánta diferencia hay entre esta duración y las otras de que hemos tratado ya; porque las otras tienen su propia permanencia en el mismo ser en el cual o existen por sí, o son conservadas por otro; ésta, en cambio, más bien no permanece nunca en el mismo ser bajo el mismo aspecto, sino que varía continuamente según nuevas partes, por razón de las cuales se dice que permanece mientras existe alguna parte suya, o mientras se produce

El tiempo se halla solamente en el movimiento

4. Y de este principio se sigue que tal duración no puede darse más que en el movimiento sucesivo y continuo, tal como se deduce claramente de Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 13, donde por este motivo dice que el tiempo tiene su

Scripturae verba, Genes., 1: *Ut sint in tempora, et dies, et annos*. Quamquam enim ex his non probetur in tempore, de quo ibi est sermo et de quo homines communiter loquuntur, quove ad mensurandas suas actiones utuntur, nihil rationis includi, probatur tamen esse in rebus durationem realem successivam, quae ad illud munus mensurandi potest assumi, quaeque fundamentum est illius institutionis, quam humana ratio potest efficere. Ratio vero conclusionis est quia omne ens realiter existens et in sua existentia permanens habet aliquam realem durationem sibi proportionatam, ut patet ex dictis in prima sectione; sed inter entia dantur quaedam successiva, quae ita existunt ut necessario per aliquam moram in suo esse permaneant, nam hoc intrinsece annexum est successioni; ergo est in huiusmodi rebus duratio realis illis proportionata. Sicut ergo esse rei successivae non ita durat ut idem omnino permaneat in tota mora suae durationis, sed ita ut pars eius post partem adveniat, ita duratio talis esse non habet permanentiam stabilem, sed fluentem, si tamen nomen permanentiae meretur; late tamen loquendo permanet seu durat, quamdiu fluxus eius non cessat aut finitur. Patet consequentia ex generali etiam principio supra posito quod duratio comitatur esse, vel in re potius est idem cum illo. Unde constat quantum discriminis sit inter hanc durationem et alias, de quibus iam egimus; nam aliae habent propriam permanentiam in eodem esse in quo vel ex se sunt, vel ab alio conservantur; haec vero potius nunquam permanet in eodem esse secundum idem, sed continue variatur secundum novas partes, ratione quarum permanere dicitur, quamdiu aliqua pars eius existit seu fit.

Tempus in solo motu reperiri

4. Atque ex hoc principio sequitur huiusmodi durationem esse non posse nisi in motu successivo et continuo, prout aperte sumitur ex Aristotele, V Metaph., c. 13, ubi hac ratione dicit tempus habere exten-

extensión por el movimiento; pero, la extensión del tiempo no es otra cosa que su sucesión continua. Y por ello, también en el lib. IV de la *Física* define el tiempo por el movimiento, diciendo que es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior; y así en esto todos están de acuerdo. Y la razón es que la duración como tal supone, al menos en el orden conceptual, al ser del cual es duración, y fuera de él no se encuentra; ahora bien, en la realidad no hay ningún ente sucesivo que pueda suponerse para la duración sucesiva, más que el movimiento; por consiguiente, esa duración no puede ser otra que el movimiento. La mayor es clara por la sección I, y la menor se conoce por inducción filosófica. Y la razón es que no hay nada *per se* en la sucesión continua, más que en cuanto se halla en proceso, mediante el cual no adquiere su ser a un tiempo, sino poco a poco; luego la sucesión continua primaria y esencialmente está sólo en el movimiento. Sin embargo, es preciso abarcar en el movimiento a la acción y a la pasión, pues éstas pueden consistir también en una sucesión continua; pero como en la realidad no se distinguen éstas del movimiento, sino únicamente por precisión mental, por ello quedan incluidas con todo derecho en el movimiento, y en tanto tienen sucesión en cuanto pertenecen de modo activo o pasivo a la emanación actual del efecto respecto de su causa; por consiguiente, la duración sucesiva se halla únicamente en el movimiento continuo sucesivo.

5. Se dirá que además del movimiento parecen encontrarse algunas realidades que poseen su ser en una sucesión continua, como, por ejemplo, el sonido, la voz, el ímpetu y otras parecidas; más todavía, siempre que una cosa se produce por movimiento, no solamente hay sucesión en el movimiento mismo, sino también en el término que se produce por el movimiento, en cuanto adquiere una parte tras otra. Se responde que las cualidades, hablando en sentido propio y esencial, no son transeúntes, sino dependientes de sus causas; sin embargo, como a veces dependen del movimiento como de su causa, o al menos como de una condición necesaria para que existan, por ello duran poco y pasan con el movimiento. Por lo cual, el sonido, aunque bajo ese aspecto pueda decirse fácilmente que es transeúnte o fluyente, sin embargo no tiene propiamente un ser que consista en la sucesión, pues en realidad varias partes suyas permanecen simultáneamente, y permanecen

sionem suam a motu; non est autem aliud extensio temporis quam continua eius successio. Et ideo etiam in IV Phys., tempus per motum definit dicens esse numerum motus secundum prius et posterius; et ita in hoc omnes etiam conveniunt. Et ratio est quia duratio ut sic supponit saltem ordine rationis esse cuius est duratio, et extra illud non reperitur; sed in rerum natura nullum est ens successivum quod supponi possit ad durationem successivam, nisi motus; ergo haec duratio non potest esse nisi motus. Maior constat ex prima sectione, et minor est nota philosophica inductione. Et ratio est quia nihil est per se in continua successione, nisi quatenus est in fieri, per quod non simul, sed paulatim acquirit suum esse; ergo continua successio primo ac per se est tantum in motu. Oportet tamen sub motu comprehendere actionem et passionem; nam hae possunt etiam consistere in successione continua; quia vero hae in re non distinguuntur a motu, sed praecisione mentis, ideo sub motu merito comprehenduntur, et in tantum successionem habent in quantum vel active vel passive pertinent ad actualem emanationem effectus a sua causa; duratio ergo successiva solum in motu continuo successivo reperitur.

5. Dices: praeter motum videntur esse aliquae res quae suum esse habent in continua successione, ut sonus, verbi gratia, vox, impetus, et alia huiusmodi; immo, quoties res fit per motum, non solum est successio in ipso motu, sed etiam in termino qui fit per motum, quatenus partem post partem acquirit. Respondetur qualitates non esse proprie ac per se loquendo transeuntes, sed dependentes a suis causis; tamen, quia interdum pendent a motu ut a causa, vel saltem ut a conditione necessaria ut sint, ideo parum durant et transeunt cum motu. Unde sonus, quamvis ea ratione dici possit facile transiens aut fluens, non tamen habet proprie suum esse in successione consistens, nam revera plures partes eius simul manent

en el ser durante algún tiempo. Y esto se ve más claramente en el ímpetu. Pero el término del movimiento, aunque se produzca poco a poco, sin embargo, en cuanto a su ser, permanece todo a un mismo tiempo; por lo cual, hablando de modo esencial y absoluto, ni tiene ni requiere una sucesión intrínseca; por ello, la sucesión continua en el ser se atribuye esencial y primariamente sólo al movimiento.

De qué modo se halla el tiempo en todo movimiento

6. Y de esto se sigue además que en todo movimiento continuo hay una duración sucesiva intrínseca y real, y consiguientemente, si con el nombre de tiempo se designa únicamente dicha sucesión, se sigue que no es uno e idéntico el tiempo de todos los movimientos, sino que se multiplica según el número y multitud de los movimientos, y que varía también de acuerdo con la diversidad de movimientos. En este sentido afirmaron muchos filósofos que el tiempo no es solamente uno, sino varios. Está de acuerdo con ese parecer S. Agustín, lib. XI de las *Confesiones*, c. 23, cuando dice: *Oí de cierto hombre docto que los movimientos del sol y de la luna y de los astros, son ellos mismos los tiempos y los años. ¿Por qué, pues, no son los tiempos más bien los movimientos de todos los cuerpos? ¿O es que si cesasen los astros del cielo y se moviese la rueda de un alfarero no habría tiempo?* Y más abajo: *Que no me diga a mí nadie que los movimientos de los cuerpos celestes son los tiempos, porque cuando se detuvo el sol por la plegaria de alguno, con el fin de que el victorioso Josué continuase la batalla, el sol se detenía, pero el tiempo continuaba; ciertamente, se llevó a cabo y se terminó aquella batalla por el propio espacio de tiempo suyo, que le era suficiente.* Y se prueba la afirmación con la misma razón y con los mismos principios con que probamos una parecida para el evo, y para la duración de las realidades permanentes corruptibles: efectivamente, toda realidad que tiene alguna permanencia en su ser real, dura con toda propiedad en tal ser, porque durar no es otra cosa que permanecer en el ser; ahora bien, los movimientos permanecen sucesivamente en su ser real, cualquiera que sea; por consiguiente, duran. Por otra parte, toda realidad que dura en el ser real, dura mediante una duración real e intrínseca; luego, cual-

et aliquandiu permanent in esse. Et idem clarius constat de impetu. Terminus autem motus, licet paulatim fiat, tamen secundum suum esse totus simul permanet; unde per se ac simpliciter loquendo, neque habet neque requirit intrinsecam successionem; ideoque continua successio in esse soli motui per se primo tribuitur.

Quomodo tempus sit in omni motu

6. Atque hinc ulterius sequitur in omni motu continuo esse intrinsecam et realem durationem successivam, et consequenter, si nomine temporis sola huiusmodi duratio significetur, sequitur non esse unum et idem tempus omnium motuum, sed multiplicari iuxta numerum et multitudinem motuum, et variari etiam iuxta motuum diversitatem. Quo sensu dixerunt multi philosophi tempus non esse unum tantum, sed plura. Cui sententiae consonat D. August., lib. XI Confess., c. 23, dicens: *Audivi a quodam homine docto quod solis et lunae ac siderum motus, ipsa sint tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero si cessarent caeli lumina, et movereur rota figuli, non esset tempus?* Et infra: *Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victor Iosue proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat; per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est.* Probatur autem assertio eadem ratione et ex eisdem principiis quibus similem probavimus de aevo et de duratione rerum permanentium corruptibilium: nam omnis res quae in suo esse reali habet aliquam permanentiam durat proprie in tali esse, quia durare nihil aliud est quam permanere in esse; sed motus successive permanent in suo esse reali, qualecumque illud sit; ergo durant. Rursus, omnis res quae in esse reali durat, per durationem realem et intrinsecam durat; ergo quaelibet ex his rebus durat per

quiera de esas cosas dura por una duración real que le es intrínseca; por tanto, esas duraciones se multiplican de acuerdo con la muchedumbre de cosas que duran así. Y con esto se ve, además, que según la variedad de movimientos continuos se da una variedad en estas duraciones, ya que tienen la misma razón y proporción.

Varias divisiones del tiempo

7. *El tiempo se divide en corpóreo y espiritual.*—Y aquí tuvo su origen la división primaria del tiempo continuo, de la cual se valen también los teólogos; dividen efectivamente el tiempo en material y espiritual; es material el tiempo físico que se consume en los movimientos corporales; en cambio, es espiritual el que se da en los movimientos espirituales de los ángeles. Y esto no se ha de entender acerca de los movimientos que provienen eficientemente de los ángeles, pues también los movimientos de los cuerpos pueden ser hechos eficientemente por los ángeles, y en ellos se da una verdadera acción transeúnte del ángel que mueve; sin embargo, su duración pertenece al tiempo material, ya que de suyo y formalmente la acción y el movimiento son materiales, aun cuando digan referencia a una causa inmaterial extrínseca. Sino que hay que entenderlo de los movimientos que existen en los mismos ángeles; efectivamente, éstos pueden también moverse continuamente, si quieren, en sentido local con un movimiento propio recibido en ellos, como expondremos en la disputación siguiente, y mientras se mueven así, consumen necesariamente un tiempo, ya que la sucesión continua no puede concebirse sin tiempo. Por lo cual, de la misma manera que por ese tiempo dura dicho movimiento, así tiene también en sí la duración intrínseca espiritual y sucesiva, que se llama tiempo inmaterial. Y este tiempo puede advertirse también en alguna mutación sucesiva de intensificación o aumento espiritual, que puede hallarse en los actos del entendimiento o de la voluntad angélica, la cual puede, según su libertad, operar de manera más intensa o más remisa conociendo o amando, y así puede también pretender un mismo acto de manera cada vez más continua, empleando continuamente también un mayor ímpetu de sus fuerzas mediante su vo-

durationem realem sibi intrinsecam; ergo multiplicantur hae durationes iuxta multitudinem earum rerum quae sic durant. Atque hinc ulterius constat, iuxta varietatem motuum continuorum esse varietatem in his durationibus, nam est eadem ratio et proportio.

Variae temporis divisiones

7. *Tempus dividitur in corporeum et spirituale.*— Et hinc ortum habuit primaria divisio temporis continui, qua etiam theologi utuntur; dividunt enim tempus in materiale et spirituale: materiale est hoc physicum quod in corporalibus motibus consumitur; spirituale vero est quod invenitur in motibus spiritualibus angelorum. Quod non est intelligendum de motibus qui ab angelis effective proveniunt, nam etiam motus corporum effective fieri possunt ab angelis, et in eis est vera actio transiens angeli moventis; tamen duratio eius ad materiale tempus pertinet, quia in se ac formaliter actio et motus materiales sunt, etiamsi extrinsecam causam immaterialem respiciant. Sed intelligendum est de motibus qui in ipsismet angelis existunt; possunt enim etiam illi moveri continue, si velint, localiter proprio motu in eis recepto, ut in sequenti disputatione attingemus, et dum sic moventur, tempus necessario consumunt, quia successio continua non potest intelligi sine tempore. Unde, sicut per illud tempus durat talis motus, ita in se habet intrinsecam durationem spiritualem et successivam, quae tempus immateriale appellatur. Quod etiam tempus cerni potest in quadam mutatione successiva spiritualis intensionis seu augmenti, quod inveniri potest in actibus intellectus vel voluntatis angelicae, quae pro sua libertate potest intensius vel remissius operari cognoscendo vel amando, et ita etiam potest eumdem actum magis ac magis continue intendere, continue etiam adhibendo maiorem conatum suarum virium per voluntatem suam. Quam-

luntad. Pues aunque este modo de operar no sea necesario para el ángel, ni tal vez muy conforme con su naturaleza, ya que con toda facilidad puede obrar con todo el ímpetu que le es connatural, sin embargo, absolutamente no repugna, y queda bajo la voluntad angélica, ya que no pretende con esos actos más que lo que quiere.

8. Y en cuanto a esto, se da la misma razón acerca del alma separada. Es más, tiene aplicación incluso en el estado de unión. Pues aunque pretendan muchos que las operaciones del entendimiento y de la voluntad del alma unida se miden por el tiempo material, por razón de una cierta concomitancia y dependencia respecto de los fantasmas, sobre lo cual trataremos después, sin embargo no puede sentir nadie con probabilidad que la duración intrínseca de esos actos sea el tiempo material, dado que dichos actos son en sí y en su ser inmateriales, y su duración intrínseca no se distingue de su ser; luego esa duración es inmaterial. Por lo cual, si el acto se produce de manera repentina e indivisible, y permanece así, su duración será un instante indivisible cuasi angélico o permanente; pero si acontece que la intensidad de dicho acto se produce e intensifica por una sucesión continua, su duración será, sin duda, un tiempo inmaterial. Y por el mismo motivo, si el hábito de la mente o del alma se intensifica de manera sucesiva y continua, esa alteración espiritual—por llamarla así—incluye una duración espiritual sucesiva y continua, que pertenece a este tiempo espiritual; y de manera proporcional, en los movimientos materiales, sea de aumento o de alteración, o locales, se incluye un tiempo propio material. Y cuán grande sea la diversidad que se da entre esas duraciones puede entenderse por la diversidad de los movimientos en que están, guardando la proporción con lo que dijimos acerca de las restantes duraciones; después nos ocuparemos de una diferencia peculiar entre las sucesiones de esas duraciones.

quam enim hic modus operandi non sit angelo necessarius, nec fortasse multum accommodatus naturae illius, nam facillime potest toto conatu sibi connaturali operari, tamen simpliciter non repugnat subestque angelicae voluntati, quia non plus conatur in his actibus quam vult.

8. Et quoad hoc, eadem est ratio de anima separata. Immo etiam in coniuncta locum habet. Nam, licet multi contendant operationes intellectus et voluntatis animae coniunctae mensurari materiali tempore, propter concomitantiam et dependentiam aliquam a phantasmatibus, de quo postea videbimus, tamen nemo probabiliter sentire potest durationem intrinsecam horum actuum esse materiale tempus, cum ipsimet actus in se et in suo esse immateriales sint et intrinseca duratio ab eorum esse non distinguatur; est ergo illa duratio immaterialis. Unde si actus subito et indivisibiliter fiat et ita permaneat, duratio eius erit indivisibile instans quasi angelicum seu permanens; si vero contingat intensionem talis actus successione continua fieri et augeri, duratio eius sine dubio erit immateriale tempus. Et eadem ratione, si habitus mentis seu animae successive ac continue intendatur, illa spiritualis alteratio (ut sic dicam) intrinsecam durationem spiritualem successivam et continuam includit, quae ad hoc tempus spirituale pertinet; atque proportionali modo in motibus materialibus sive augmentationis, sive alterationis, sive localibus, proprium materiale tempus includitur. Quanta vero sit diversitas inter has durationes, ex diversitate motuum quibus insunt intelligi potest cum proportione ad ea quae de caeteris durationibus diximus; quamdam vero peculiarem differentiam inter successiones harum durationum infra tractabimus.

SECCION IX

¿SE DISTINGUE REALMENTE EL TIEMPO DEL MOVIMIENTO?

1. *El tiempo se distingue del movimiento por la sola razón.*—Esta cuestión se define fácilmente también por lo dicho. Hay que decir, en efecto, que el tiempo no se distingue del movimiento realmente, sino sólo racionalmente con fundamento en la realidad. La primera parte es clara por el principio general de que la duración en la realidad no se distingue de aquel ser del cual es duración; ahora bien, el tiempo es la duración del movimiento; luego no se distingue del movimiento mismo en la realidad, sino sólo conceptualmente. Y en esto no puede darse una razón peculiar por la cual haya una distinción mayor entre el movimiento y su duración que entre las demás cosas y sus duraciones; más aún, en cierto modo aparece de manera más clara que estas cosas no pueden distinguirse en el movimiento *ex natura rei*. La razón es que es totalmente inseparable del movimiento sucesivo alguna pausa y permanencia en el ser; por ello, precisamente porque el movimiento se da en la realidad, aun cuando separemos toda realidad o modo distinto de él *ex natura rei*, permanece necesariamente en el ser y consume algún momento; por consiguiente, dado que el tiempo no es otra cosa que el momento del movimiento mismo, no puede suceder que se distinga *ex natura rei*. Y no discrepa de esto la definición de tiempo propuesta por Aristóteles, que es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior, es decir, que es el número de las partes del movimiento que se suceden según lo anterior y lo posterior; luego las partes mismas del movimiento son las que componen el tiempo según ese modo de existencia que tienen en la realidad, el cual se da sólo según la sucesión de anterior y de posterior, pues por esto mismo producen la pausa y la permanencia en el ser del movimiento mismo; por consiguiente, tampoco el tiempo mismo se distingue realmente de este movimiento.

2. En cambio, la parte segunda que trata de la distinción de razón, la admiten todos, y tiene su fundamento no sólo en Aristóteles, sino también en el modo común de hablar. Todos, efectivamente, hablan del tiempo y el movimiento como de cosas diversas, y no piensan que esas palabras sean sinónimas. Por ello, S. Agustín en el libro XI de las *Confesiones*, c. 24, dice: *¿Mandas que lo apruebe, si alguien dice que el tiempo es el movimiento del cuerpo? No lo mandas, pues no he oído que se mueva ningún cuerpo más que en el tiempo;* y, al final, concluye: *Por consiguiente, el tiempo no es el movimiento del cuerpo.* Puede probarse igualmente con la razón, porque el movimiento de modo formal y precisivo dice únicamente camino hacia un término; el tiempo, en cambio, dice una pausa o permanencia en el ser, pausa que ese movimiento necesariamente tiene; por consiguiente, estas cosas se distinguen al menos conceptualmente.

Dificultad principal acerca de la distinción del movimiento y el tiempo

3. Pero en contra de esto hay una objeción corriente y no fácil, que se tocó en lo que precede: que en un mismo movimiento puede haber un tiempo mayor o menor, y al revés, que en un movimiento mayor en el doble, puede haber un tiempo igual; por consiguiente, tienen una distinción mayor que la de razón. Se prueba la consecuencia, porque toda separación real es indicio cierto de alguna distinción en la realidad misma, como es claro por lo dicho anteriormente, en la disp. VII; ahora bien, ésta es una separación en la realidad, pues, aun cuando el tiempo no pueda separarse absolutamente del movimiento, puede, sin embargo, separarse un tiempo cualquiera determinado, y esto basta para ser indicio de distinción. De la misma manera que no puede tampoco conservarse el cuerpo privado de todo *donde;* sin embargo, como puede separarse de cualquier *donde* determinado, es un argumento suficiente de la distinción *ex natura rei*. Y que sea así en el caso presente, se explica probando el antecedente. En efecto, si el primer móvil se mueve con una velocidad mayor en el doble, el recorrido total del sol sería un movimiento igual a lo que es ahora, pues sería el tránsito íntegro igual de un móvil por un espacio igual; en cambio, su tiempo no sería el mismo que es ahora; efectivamente, ahora es el tiempo de un día entero, y entonces sería solamente el de medio día, y así puede disminuirse hasta el infinito el tiempo en el mismo movimiento, de igual manera que un mismo movimiento puede hacerse más veloz

SECTIO IX

AN TEMPUS IN RE DISTINGUATUR A MOTU

1. *Ratione sola tempus a motu distinguitur.*— Haec quaestio facile etiam ex dictis definitur. Dicendum est enim tempus non distingui a motu secundum rem, sed tantum secundum rationem, cum fundamento in re. Prior pars probatur ex generali principio, quod duratio in re non distinguitur ab illo esse cuius est duratio; sed tempus est duratio motus; ergo in re non distinguitur ab ipso motu, sed tantum ratione. Neque potest in hoc reddi aliqua specialis ratio ob quam maior distinctio sit inter motum et durationem eius quam inter res alias et durationes earum; quin potius clarius quodammodo apparet non posse haec in motu distingui ex natura rei. Quia omnino inseparabilis est a motu successivo aliqua mora et permanentia in esse; unde ex hoc praecise quod motus sit in rerum natura, etiamsi omnem rem vel modum ex natura rei distinctum ab illo separemus, necessario permanet in esse et consumit aliquam moram; ergo, cum tempus nihil aliud sit quam mora ipsius motus, fieri non potest ut ex natura rei distinguantur. Neque ab hoc discordat definitio temporis ab Aristotele data, quod sit numerus motus secundum prius et posterius, id est, quod sit numerus partium motus sibi succedentium secundum prius et posterius; ergo ipsaemet partes motus sunt quae tempus componunt secundum illum existentiae modum quem habent in rerum natura, qui solum est secundum successionem prioris et posterioris; nam hoc ipso efficiunt moram et permanentiam in esse ipsius motus; ergo et tempus ipsum non distinguitur in re ab hoc motu.

2. Secunda vero pars de distinctione rationis ab omnibus admittitur, habetque fundamentum non solum in Aristotele, sed etiam in communi modo loquendi. Omnes enim de motu et tempore ut de diversis loquuntur, et non putant illas voces esse synonymas. Unde Aug., XI Confes., c. 24: *Iubes, inquit, ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? non iubes, nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio;* et in fine concludit: *Non est ergo tempus corporis motus.* Ratione item probari potest, quia motus formaliter ac praecise solum dicit viam ad terminum; tempus autem dicit moram seu permanentiam in esse, quam necessario habet talis motus; ergo distinguuntur haec saltem secundum rationem.

Difficultas praecipua circa distinctionem motus et temporis

3. Sed contra hoc est communis et non facilis obiectio in superioribus tacta, quia in eodem motu potest esse maius et minus tempus, et e converso in duplo maiori motu potest esse aequale tempus: ergo distinguuntur plusquam ratione. Probatur consequentia, quia omnis separatio in re est certum indicium alicuius distinctionis in re ipsa, ut patet ex dictis supra, disp. VII; haec autem est aliqua separatio in re, nam, licet a motu non possit absolute separari tempus, potest tamen separari quodlibet tempus signatum, quod sufficit ad signum distinctionis. Sicut etiam non potest corpus conservari sine omni *ubi;* quia tamen separari potest a quolibet *ubi* signato, sufficiens argumentum est distinctionis ex natura rei. Quod vero ita sit in praesenti, declaratur probando antecedens. Nam, si primum mobile duplo maiori velocitate moveretur, circulatio integra solis aequalis motus esset ac nunc est, nam esset integer transitus aequalis mobilis per aequale spatium; tempus autem eius non esset idem quod nunc est; nunc enim est tempus integrae diei, tunc autem solum esset semidiei, et ita potest tempus in eodem motu in infinitum diminui, sicut potest idem motus in infinitum velocior fieri. Et e con-

hasta el infinito. Y al revés, si el sol se moviese con más lentitud, podría consumir en un recorrido, por ejemplo, dos días íntegros; y entonces, el tiempo sería mayor en el doble; por consiguiente, hay en la realidad algo distinto del movimiento, puesto que a un mismo movimiento se hace una adición o disminución de tiempo.

Respuesta primera

4. Se responde en primer lugar que una cosa es que en un movimiento haya más o menos duración real, y otra que el movimiento mismo dure más o menos, según una coexistencia con otro tiempo extrínseco, ya sea verdadero o fingido e imaginario. Pues de igual manera que una misma duración permanente, que en sí no crece ni disminuye realmente, se dice que dura más o menos por coexistencia o comparación con el tiempo real o imaginario, y de ahí no se deduce una distinción real entre esa duración—ya se la considere en sí misma, ya como mayor o menor—y el ser ese del cual es duración, ya que todo el ser mismo permanece con esa duración, así de manera proporcional hay que pensar que sucede en la duración sucesiva. Efectivamente, en un mismo movimiento, por ejemplo, de un recorrido del cielo hay una misma duración real, ya que es uno mismo el ser real de tal movimiento, y, por consiguiente, es una misma su permanencia real, aun cuando toda aquella duración pueda durar más o menos por comparación con un tiempo extrínseco, o con una sucesión imaginaria, de acuerdo con el tránsito más o menos rápido de ese movimiento.

5. Y así, al argumento se le niega que en un mismo o igual movimiento haya mayor o menor duración, en cuanto a su entidad real, y no prueba esto el argumento allí propuesto de la velocidad o lentitud del movimiento, sino que prueba únicamente que un movimiento igual puede durar más o menos, lo cual, sin embargo, no proviene de que tenga más partes de duración o mayores, sino del hecho de que tiene aquellas partes de la duración más o menos transeúntes (por decirlo así), o más o menos comprimidas y unidas, y ello nace de la velocidad del movimiento. Se explica esto así: se dice que es igual aquel movimiento que tiene partes

verso, si sol tardius moveretur, posset duos, verbi gratia, integros dies in una circulatione consumere, et tunc motus esset aequalis ei qui nunc est in uno die; tempus autem esset duplo maius; ergo est in re aliquid distinctum a motu, quandoquidem eidem motui fit additio vel diminutio temporis.

Prima responsio

4. Respondetur primo aliud esse in aliquo motu esse plus vel minus durationis realis, aliud vero quod motus ipse plus vel minus duret, secundum coexistentiam ad aliud tempus extrinsecum, aut verum, aut conceptum seu imaginarium. Sicut enim eadem duratio permanens, quae in se non crescit aut minuitur realiter, denominatur magis vel minus durare per coexistentiam aut comparationem ad tempus reale vel imaginarium, et inde non colligitur distinctio in re inter durationem illam, vel secundum se consideratam, vel ut maiorem aut minorem, et illud esse cuius est duratio, quia totum ipsum esse permanet cum illa duratione, ita proportionali modo censendum est contingere in duratione successiva. Nam in eodem motu, verbi gratia, unius circulationis caeli, eadem est realis duratio, quia idem est reale esse talis motus, et consequenter eadem est realis permanentia eius, quamquam tota illa duratio per comparationem ad extrinsecum tempus, vel ad successionem imaginariam, magis vel minus durare posset iuxta velociorem vel tardiorem transitum illius motus.

5. Atque ita ad argumentum negatur in eodem seu aequali motu esse maiorem aut minorem durationem quoad realem entitatem eius, neque id probat argumentum ibi factum ex velocitate vel tarditate motus, sed probat tantum aequalem motum posse magis vel minus durare, quod tamen non provenit ex eo quod habet plures vel maiores partes durationis, sed ex eo quod illas partes habet magis aut minus transeuntes (ut ita dicam), vel magis et minus quasi compressas et coniunctas, quod provenit ex velocitate motus. Quod ita declaro, quia motus ille dicitur aequalis qui habet aequales partes cor-

iguales que corresponden a las partes del espacio; ahora bien, no hay allí parte alguna de movimiento que no tenga una parte de duración igualmente distinta de la duración parcial de la otra parte, como es distinta una parte del movimiento respecto de otra; por consiguiente, hay en ese movimiento tantas partes de duración cuantas son las partes del movimiento, e iguales en cuanto a su entidad; por consiguiente, lo mismo que ese movimiento se dice siempre igual por esa causa, así la duración será siempre igual en cuanto a la entidad o realidad de la duración. Y además, del mismo modo que ese movimiento, aun cuando sea igual, se dice más lento o más veloz por razón del diverso modo de tránsito o de extensión que tiene por el espacio, así esa duración, aun cuando realmente sea la misma o igual, se dice que dura más o menos por la mayor velocidad del movimiento y por lo menor extensión de las partes en comparación con la sucesión imaginaria.

Segunda respuesta

6. En segundo lugar, para explicar más esto se responde que el movimiento lento y el rápido por un mismo espacio, aun cuando se diga que son iguales, tienen, sin embargo, en la realidad un cierto modo de ser distinto *ex natura rei;* pues que el movimiento sea veloz es un modo real, ya que el hecho de que sea veloz el movimiento ni es algo fingido por la razón ni es una denominación extrínseca, sino que conviene de manera intrínseca al movimiento mismo; luego es un modo real suyo; por ello no hay duda de que el movimiento lento y el rápido se distingan en la realidad al menos en cuanto a esos modos diversos. Por más que es incierto si en el movimiento veloz se distingue el movimiento mismo realmente, en cuanto a su sustancia, respecto de su velocidad, como de un modo distinto *ex natura* rei, y de manera semejante el movimiento lento respecto de su lentitud, o si esos dos movimientos son distintos entre sí, sin ninguna distinción que se dé en cada uno de ellos entre la sustancia del movimiento y el modo de velocidad o de lentitud. Y esto, de tal manera que el movimiento veloz no es en la realidad algo compuesto del movimiento y el modo del movimiento, sino que es un cierto movimiento simple, que se constituye por sí mismo de esta manera, y consiguientemente el movimiento lento y el veloz se distinguen siempre como dos

respondentes partibus spatii; sed nulla est ibi pars motus quae non habeat partem durationis aeque distinctam a partiali duratione alterius partis, ac est distincta una pars motus ab alia; ergo sunt in eo motu tot partes durationis quot sunt partes motus, et aequales quoad entitatem; ergo, sicut ille motus dicitur semper aequalis propter eam causam, ita duratio erit semper aequalis quoad entitatem seu realitatem durationis. Ac deinde, sicut ille motus, quamvis sit aequalis, dicitur tardior vel velocior propter diversum modum transitus aut extensionis quam habet per spatium, ita illa duratio, licet in re sit eadem vel aequalis, dicitur magis vel minus durare propter maiorem motus velocitatem et minorem partium extensionem in comparatione ad successionem imaginariam.

Secunda responsio

6. Secundo, ut hoc amplius declaretur, respondetur motum tardum et velocem per idem spatium, licet dicantur aequales, tamen in re ipsa habere modum aliquem essendi distinctum ex natura rei; nam motum esse velocem aliquis modus realis est, quia quod motus sit velox nec per rationem fingitur, nec est extrinseca denominatio, sed intrinsece convenit ipsi motui; est ergo realis modus eius; unde non est dubium quin motus tardus et velox saltem quoad hos diversos modos in re ipsa distinguantur. Quamquam incertum est an in motu veloci motus ipse quoad suam substantiam distinguatur in re a sua velocitate tamquam a modo ex natura rei distincto, et similiter motus tardus a sua tarditate, an vero illi duo motus inter se sint distincti, absque distinctione quae in singulis inveniatur inter substantiam motus et modum velocitatis vel tarditatis. Ita ut motus velox non sit in re quid compositum ex motu et modo motus, sed sit simplex quidam motus per seipsum sic factus, et consequenter motus tardus et velox distinguantur semper ut duo motus distincti saltem

movimientos distintos al menos numéricamente, y no como uno e idéntico que tiene diversos modos. Y es ciertamente probable que sea de este último modo, ya que siendo el movimiento mismo sólo una cierta vía o dependencia, es únicamente un cierto modo del mismo término, como se vio en lo que precede; y por eso no parece que de una forma o de otra se realice mediante un modo distinto, sino que él se produce por sí mismo de otra manera. Pues de igual forma que la acción se produce por sí misma, así el modo se modifica por sí mismo, y por ello, lo mismo que al variar la relación de la acción varía necesariamente la acción, así variando el modo del movimiento mismo, varía necesariamente el movimiento, al menos numéricamente.

7. Por tanto, si suponemos esto, hay que decir, en consecuencia, que la duración o el tiempo no sigue de manera absoluta al movimiento, sino al movimiento tal como ha sido producido en la realidad, concretamente que a un movimiento con tal grado de velocidad en un determinado espacio le sigue tanta duración o tiempo, y en esa duración no puede haber variedad, si no la hay en el movimiento mismo. De ello resulta que no se infiere rectamente una distinción mayor entre el movimiento y el tiempo de la que hay entre el movimiento absolutamente y el movimiento veloz o el lento; efectivamente, se distinguen sólo como algo indiferente y abstraído por medio de la razón. Sin embargo, en la realidad, en el movimiento rápido o el lento no se distingue la razón de movimiento de ese determinado movimiento, y, por consiguiente, tampoco la duración que se incluye en cualquiera de ellos se distingue de él. Pero, lo mismo que el movimiento rápido y el lento se distinguen entre sí en la realidad, así no es tampoco de maravillar que tengan también tiempos o duraciones distintas, de las cuales una pueda decirse mayor que la otra, no por una realidad mayor, sino por el diverso modo de ser, a la manera que un movimiento se dice más veloz que otro no por una realidad mayor, sino por el diverso modo de ser. Y así sucede que cada movimiento comparado con su duración, o al revés, que cada tiempo comparado con su movimiento, no tenga distinción en la realidad.

8. Y si alguien quiere defender que en el movimiento veloz (y lo mismo ocurre proporcionalmente con el lento) el movimiento y la velocidad son dos cosas dis-

numero, non ut unus et idem habens diversos modos. Et est quidem probabile se habere hoc posteriori modo, quia motus ipse, cum solum sit quaedam via aut dependentia, est tantum modus quidam ipsius termini, ut in superioribus visum est; et ideo non videtur hoc vel illo modo fieri per alium modum distinctum, sed quia ipsemet seipso aliter fit. Nam sicut actio fit seipsa, ita modus modificatur seipso, et ideo, sicut variata habitudine actionis necessario variatur actio, ita variato modo ipsius motus, necessario variatur motus, saltem secundum numerum.

7. Si hoc ergo supponamus, dicendum consequenter est durationem seu tempus non consequi motum absolute, sed motum prout in re factum, scilicet, ad motum sic velocem in tanto spatio consequi tantum durationis seu temporis, neque in ea duratione esse posse varietatem, nisi sit in ipso motu. Unde fit non recte inferri maiorem distinctionem inter motum et tempus quam sit inter motum absolute et motum velocem vel tardum; solum enim distinguitur tamquam quid indifferens et abstractum per rationem. Tamen in re in motu veloci vel tardo non distinguitur ratio motus a tali motu et consequenter nec duratio inclusa in quolibet eorum ab eo distinguitur. Sicut autem motus velox et tardus inter se in re distinguuntur, ita mirum non est quod habeant etiam tempora seu durationes distinctas, quarum una possit dici maior alia, non propter maiorem realitatem, sed propter diversum modum essendi, sicut unus motus dicitur velocior alio, non propter maiorem realitatem, sed propter diversum essendi modum. Atque ita fit ut unusquisque motus ad suam durationem comparatus, vel e converso unumquodque tempus ad suum motum, non habeant in re distinctionem.

8. Quod si quis velit defendere in motu veloci (et idem est proportionaliter de tardo) motum et velocitatem esse duo ex natura

tintas *ex natura rei*, que se comparan entre sí como la sustancia y el modo, lo cual es también probable, podrá hablar en la misma proporción acerca del tiempo. Por lo cual, también de este modo, si se comparan formalmente el tiempo y el movimiento, no se hallarán distintos en la realidad misma. Pues de igual manera que en la cantidad permanente se distinguen la cantidad misma y su densidad, como una cosa y su modo, así puede entenderse de manera proporcional que se comporta la velocidad con respecto al movimiento; pues es como una cierta compresión y condensación de sus partes. Pero, de acuerdo con esta manera de expresarse, puede distinguirse del mismo modo la duración del movimiento y de sus partes de la duración modal de la velocidad misma. Efectivamente, hemos dicho antes que en cada cosa había una duración propia proporcionada a ella, y en los modos de las cosas, en el mismo grado que tienen la existencia, están también sus propias duraciones; por consiguiente, si la velocidad es un modo *ex natura rei* distinto del movimiento, tendrá su propia duración, distinta en el mismo grado, de la duración del movimiento. Más todavía, igual que la velocidad es un modo del movimiento mismo, así la duración de la velocidad es un modo de la duración del movimiento, pues mediante ella se produce formalmente el que las partes de la duración que hay en el movimiento sean afectadas entre sí de un mismo modo, y estén como más unidas y comprimidas, como están las partes de un movimiento veloz.

9. Por ello, si con el nombre de tiempo se señala únicamente la duración del movimiento, prescindiendo del modo, es claro que no se distingue realmente el tiempo del movimiento en mayor grado que se distingue en las demás cosas la duración respecto de la existencia. Es igualmente claro que tal duración en un movimiento igual es siempre igual, como prueba ese argumento, ya que hay tantas partes de duración cuantas son las partes del movimiento, puesto que no hay parte alguna del movimiento que no tenga su duración intrínseca. Pero, si con el nombre de tiempo no se señala la duración del movimiento absolutamente, sino la duración afectada por tal modo, concretamente por aquel modo que o bien consiste en la velocidad, o se sigue de ella en el orden de la razón, así no se ha de comparar el tiempo con el movimiento tomado en sentido precisivo, sino con el movimiento en cuanto afectado también por su modo, es decir, en cuanto es veloz

rei distincta, quae inter se comparantur tamquam substantia et modus, quod etiam est probabile, eadem proportione loqui poterit de tempore. Unde etiam hoc modo, si formaliter comparentur tempus et motus, non invenientur in re ipsa distincta. Sicut enim in quantitate permanente distinguuntur quantitas ipsa et densitas eius tamquam res et modus, ita proportionali modo intelligi potest velocitas se habere ad motum; est enim veluti quaedam compressio et condensatio partium eius. Iuxta hanc vero dicendi rationem, eodem modo distingui potest duratio motus et partium eius a duratione modali ipsius velocitatis. Diximus enim supra in unaquaque re esse propriam durationem illi proportionatam et in modis rerum, eo modo quo existentiam habent, esse etiam durationes proprias; si ergo velocitas est modus ex natura rei distinctus a motu, habebit suam durationem propriam, eodem modo distinctam a duratione motus. Immo, sicut velocitas est modus ipsius motus, ita duratio velocitatis est modus durationis motus, nam per eam formaliter fit ut partes durationis quae sunt in motu sint inter se eodem modo affectae et veluti magis coniunctae et compressae, sicut sunt partes velocis motus.

9. Quocirca, si nomine temporis significetur tantum duratio motus, praescindendo a modo, clarum est non magis distingui in re tempus a motu quam in aliis rebus distinguatur duratio ab existentia. Clarum item est huiusmodi durationem in aequali motu semper esse aequalem, ut probat illud argumentum, quia tot sunt partes durationis quot sunt partes motus, quia nulla est pars motus quae intrinsecam durationem non habeat. Si autem nomine temporis non significetur duratio motus absolute, sed duratio tali modo affecta, scilicet, illo modo qui vel in velocitate consistit vel secundum rationem ex illa consequitur, sic non est comparandum tempus cum motu praecise sumpto, sed cum motu ut affecto etiam modo suo, id est, ut veloci vel tardo, quandoquidem ipsa

o lento, supuesto que esa duración no tiene tal modo más que por razón de ese determinado modo del movimiento mismo. Y establecida así la comparación, es también manifiesto que el tiempo y el movimiento no se distinguen realmente, ni son desiguales. Y si pretende alguien que con el nombre de tiempo se significa únicamente o la velocidad misma o la lentitud del movimiento, o la duración afectada por ese modo, y que por ello se distingue *ex natura rei* del movimiento considerado en sí mismo, propondrá únicamente una cuestión de palabras, y además no se expresará de acuerdo con el modo de hablar corriente, no sólo porque nadie llamó nunca duración del movimiento o del tiempo a la velocidad del movimiento, sino también porque del mismo modo que el movimiento se dice rápido o lento, así el tiempo de ese mismo movimiento se dice largo o breve. Por consiguiente, en cuanto a esto se da la misma razón y proporción entre el movimiento y el tiempo, si la comparación se establece con la proporción conveniente.

Dificultad segunda acerca de la producción del mismo tiempo

10. Pero se presenta inmediatamente la segunda objeción: Dios no puede reproducir el mismo tiempo numérico, pero puede, sin embargo, reproducir el mismo movimiento numérico; por consiguiente, el movimiento y el tiempo tienen una distinción mayor que de razón. La consecuencia es clara por el principio establecido antes; la menor, por su parte, la hemos concedido nosotros antes, ya que no se implica una contradicción mayor en la repetición de una misma acción numérica, que en la reproducción del mismo término numérico, ni hay tampoco mayor repugnancia en la repetición de la misma acción numérica sucesiva que de la instantánea. Y la mayor se prueba también por el axioma común de que no hay potencia para lo pretérito; por consiguiente, el tiempo que ha transcurrido ya una vez, no puede no haber sido; por consiguiente, no puede estar ya presente de nuevo, porque estas dos cosas simultáneamente repugnan. Y se confirma, porque es imposible que haga Dios que el día pretérito y el presente no sean dos días; por consiguiente, no puede hacer que el día pretérito de ayer sea nuevamente hoy; en ese caso, el día de ayer y el de hoy serían ya solamente uno.

duratio non habet talem modum nisi ex tali modo ipsius motus. Atque hoc modo facta comparatione, manifestum etiam est tempus et motum in re non distingui neque esse inaequalia. Quod si quis contendat nomine temporis solum significari aut velocitatem ipsam vel tarditatem motus, aut durationem tali modo affectam, et ideo distingui ex natura rei a motu secundum se sumpto, faciet solum quaestionem de nomine et praeterea non loquetur iuxta usitatum morem loquendi, tum quia nemo unquam velocitatem motus appellavit durationem motus aut tempus, tum etiam quia, sicut motus dicitur velox vel tardus, ita tempus eiusdem motus dicitur longum aut breve. Est ergo quoad haec eadem ratio et proportio inter motum et tempus, si convenienti proportione fiat comparatio.

Secunda difficultas de productione eiusdem temporis

10. Sed occurrit statim secunda obiectio. Nam Deus non potest idem numero tempus reproducere; potest tamen reproducere eumdem numero motum; ergo distinguuntur motus et tempus plus quam ratione. Consequentia est clara ex principio supra posito; minor vero a nobis supra concessa est, quia non est maior implicatio contradictionis in reiteranda eadem numero actione quam in reproducendo eodem numero termino, neque etiam est maior repugnantia in reiteranda eadem numero actione successiva quam instantanea. Maior autem probatur etiam ex communi axiomate, quod ad praeteritum non est potentia; tempus ergo quod iam semel fuit non potest non fuisse; ergo non potest iterum iam esse praesens, quia haec duo simul repugnant. Et confirmatur, quia impossibile est ut Deus faciat quin dies praeteritus et praesens sint duo dies; ergo non potest facere ut dies heri praeteritus hodie iterum sit; alias iam dies hesternus et hodiernus unus tantum esset.

Se rechaza la respuesta primera

11. Por esta dificultad dicen algunos que implica contradicción el que el mismo movimiento numérico que precedió sea hecho nuevamente por la potencia divina, de la misma manera que la implica el que se produzca de nuevo el mismo tiempo numérico; porque una cosa se sigue de la otra, no sólo a causa de la identidad, sino también porque, como atestigua Aristóteles en el libro V de la *Física*, la unidad numérica del movimiento se toma entre otras cosas de la unidad del tiempo.

12. Sin embargo, como apunté en otro sitio, no he hallado ninguna razón suficiente hasta el momento por la cual se haya de negar que pueda Dios reproducir el mismo movimiento numérico que ya precedió. Porque puede poner dos veces una misma acción indivisible en la realidad, ya que del mismo modo que puede conservarla durante una hora continua, así puede interrumpirla también y ponerla nuevamente en la realidad; por consiguiente, puede también poner dos veces una misma acción sucesiva en la realidad, si por lo demás se produce para un mismo término y por un mismo espacio; pues no puede señalarse ninguna razón suficiente de diferencia. Y se explica, además, porque si Dios aniquila un cuerpo que existe en este lugar, puede producirlo con el mismo *donde* numérico; pues ¿qué mayor repugnancia hay en esto que en reproducir ese cuerpo con la misma blancura numérica, o con otros accidentes? Supongo, efectivamente, que lo reproduce llenando el mismo espacio imaginario en que estaba antes. Por consiguiente, si puede Dios reproducir en un mismo cuerpo el mismo *donde* numérico, podrá reproducir también el mismo movimiento numérico, que tiende al mismo *donde* por el mismo espacio. Añádase que en el movimiento de alteración puede suceder naturalmente que la acción de intensificación, que se produce sucesivamente, persevere toda a un mismo tiempo conservando el término producido, como es claro en la iluminación, y se explicó en lo que precede; por consiguiente, mucho más podría Dios reproducir esa acción con su virtud sobrenatural, aun cuando hubiera pasado ya, bien sea con una sucesión semejante, o toda al mismo tiempo, según su voluntad.

Prima responsio reiicitur

11. Propter hanc difficultatem dicunt aliqui implicare contradictionem ut idem numero motus qui praecessit, iterum per divinam potentiam fiat, sicut implicat iterum fieri idem numero tempus; nam unum ex altero sequitur, non solum propter identitatem, sed etiam quia, teste Aristotele in V Phys., unitas numerica motus sumitur inter alia ex unitate temporis.

12. Verumtamen, ut alibi tetigi, nullam sufficientem rationem hactenus vidi ob quam negandum sit posse Deus eumdem numero motum qui praecessit reproducere. Nam potest eamdem indivisibilem actionem bis ponere in rerum natura; nam, sicut potest eam per horam continuam conservare, ita etiam potest eam interrumpere et iterum in rerum natura ponere; ergo et eamdem successivam actionem potest bis ponere in rerum natura, si alioqui circa eumdem terminum et per idem spatium fiat; nulla enim sufficiens ratio differentiae assignari potest. Et declaratur praeterea, nam si Deus annihilet corpus existens in hoc loco, potest illud producere cum eodem numero *ubi;* quae est enim in hoc maior repugnantia quam in reproducendo illo corpore cum eadem numero albedine vel aliis accidentibus? Suppono enim reproducere illud replendo idem spatium imaginarium in quo antea erat. Si ergo Deus potest in eodem corpore reproducere idem numero *ubi,* poterit etiam reproducere eumdem numero motum, ad idem *ubi* tendentem per idem spatium. Adde in motu alterationis naturaliter fieri posse ut actio intensionis quae successive fit, simul tota perseveret conservando terminum factum, ut in illuminatione patet, et in superioribus declaratum est; ergo multo magis posset Deus supernaturali virtute illam actionem, etiamsi iam transisset, reproducere, vel cum simili successione vel simul totam, pro sua voluntate.

13. Finalmente, la razón que se tomó de la unidad del tiempo, o no prueba nada, o comete una petición de principio. Pues cuando se dice que el movimiento tiene unidad numérica por la unidad del tiempo, o bien se entiende del tiempo extrínseco, en el cual se produce el movimiento como en una medida extrínseca, y a ése se refirió principalmente Aristóteles; o se entiende acerca del tiempo intrínseco de que tratamos ahora. En el primer sentido, aun cuando admitamos que la unidad de ese tiempo es condición necesaria para la unidad del movimiento tal como lo produce el agente natural, sin embargo, respecto de la potencia divina no hay ninguna dependencia tal, ya que de ese tiempo extrínseco no se saca la individuación intrínseca del movimiento, sino que a lo sumo puede ser una condición extrínseca, de la cual no depende la virtud infinita de Dios, que está sobre todo tiempo. Pero, si se trata del tiempo intrínseco, entonces se comete petición de principio; porque se da la misma controversia de ese tiempo que del movimiento mismo, y en rigor es falso que el movimiento se individúe por este tiempo, ya que en cuanto son lo mismo, uno no se individúa por el otro; en cambio, en cuanto se distinguen conceptualmente, más bien se individúa el tiempo por el movimiento, en el cual se piensa que existe a su manera, como en sujeto próximo.

Respuesta verdadera

14. *Dios puede volver a producir un mismo tiempo numérico.—Cómo se ha de entender que para lo pretérito no hay potencia.*—Concedo, por tanto, que Dios puede volver a producir el mismo movimiento numérico sucesivamente, y consiguientemente, concedo también que puede reproducir el mismo tiempo numérico que pasó, no sólo por identidad, sino también por paridad de razón. Y no va en contra de esto aquel principio de que *para lo pretérito no hay potencia*; pues aun cuando reproduzca Dios el tiempo pretérito, no hará que lo que fue no haya sido, que es el sentido en que se enuncia ese axioma; sino que haría que lo que ha sido una vez sea nuevamente, lo cual no va en contra de ese axioma, es más, se hace esto mismo en la reproducción de una realidad permanente. Y no repugna tampoco

13. Denique ratio illa sumpta ex unitate temporis, vel nihil probat, vel petit principium. Nam cum dicitur motum habere unitatem numericam ex unitate temporis, vel intelligitur de tempore extrinseco, in quo tamquam in extrinseca mensura fit motus, de quo potissimum locutus est Aristoteles; vel intelligitur de tempore intrinseco, de quo nunc agimus. In priori sensu, esto admittamus unitatem illius temporis esse necessariam conditionem ad unitatem motus prout fit ab agente naturali, tamen respectu divinae potentiae nulla est talis dependentia, quia ab illo extrinseco tempore non sumitur individuatio intrinseca motus, sed ad summum esse potest conditio extrinseca, a qua non pendet infinita virtus Dei, quae est supra omne tempus. Si vero sit sermo de tempore intrinseco, sic petitur principium; nam eadem est controversia de tali tempore quae de ipso motu et in rigore falsum est motum individuari ex hoc tempore, quia, ut sunt idem, unum non individuatur ex alio; ut vero ratione distinguuntur, potius tempus individuatur ex motu, in quo esse censetur suo modo, ut in proximo subiecto.

Vera responsio

14. *Idem numero tempus potest a Deo reproduci.— Ad praeteritum non esse potentiam, qualiter intelligendum.—* Concedo igitur posse Deum reproducere eumdem numero motum successive et consequenter etiam concedo posse reproducere idem numero tempus quod praeteriit, tum propter identitatem, tum etiam propter paritatem rationis. Neque contra hoc obstat illud principium, *ad praeteritum non est potentia;* nam, licet Deus reproducat tempus praeteritum, non faciet ut quod fuit non fuerit, in quo sensu illud axioma profertur; sed faceret ut quod semel fuit, iterum sit, quod non est contra illud axioma, immo hoc ipsum fit in reproductione rei permanentis. Neque etiam re-

que el tiempo que es ya pretérito sea ahora presente, concretamente del modo en que puede un tiempo ser presente por razón del instante; en efecto, el mismo instante que pasó puede ser presente ahora y continuar las mismas partes. Pero en esto hay que precaverse contra una equivocación y un engaño sofístico, ya que el tiempo pretérito dice dos cosas, a saber, el tiempo mismo y la preterición, que se constituye por la negación de la existencia de la cosa que ha sido una vez. Por consiguiente, cuando se dice que el tiempo pretérito se hace nuevamente presente, no se ha de pensar que ese tiempo venga como a retroceder y a dejar de estar bajo la negación anterior del pretérito y se haga presente, pues esto envuelve una contradicción, como se dijo; sino que al mismo tiempo que ha sido una vez y permanece siempre así como pretérito, queda constituido de nuevo en la realidad, y así se hace presente. Y lo que se dice de que el día de ayer y el de hoy son necesariamente dos días, es cierto, por supuesto, en sentido natural; pero sobrenaturalmente, digo que puede ser uno e idéntico día, repetido dos veces; porque del mismo modo que una cantidad de un pie no puede naturalmente igualarse localmente a una cantidad de dos pies, pero puede sobrenaturalmente, si se coloca dos veces en el lugar, como he tratado con más amplitud en otra parte, así el mismo movimiento numérico no puede naturalmente ocupar una duración doble, pero si se repite dos veces en la realidad, puede ello suceder sin repugnancia.

15. Y para que esto se comprenda mejor, hay que distinguir entre ese intervalo o espacio imaginario sucesivo, que concebimos con la mente como fluyendo necesariamente desde la eternidad, y la duración real del movimiento, que se llama tiempo verdadero y real. Por su parte, esta duración real puede considerarse doblemente: de un modo, absolutamente según su realidad solamente; de otro modo, como coexistiendo y cuasi ocupando—por decirlo así—una cierta parte de esa sucesión imaginaria, con la que se concibe que coexiste. Pues, de la misma manera que concebimos en los cuerpos algún espacio permanente, una parte del cual llena cualquier cuerpo que exista en un lugar, así en la sucesión de los tiempos concebimos un cierto espacio fluyente y sucesivo, una parte del cual llena cualquier movimiento

pugnat quod tempus iam praeteritum nunc sit praesens, eo, scilicet, modo quo tempus potest esse praesens ratione instantis; idem enim instans quod praeteriit, potest nunc esse praesens, et easdem partes continuare. Sed in hoc cavenda est aequivocatio et sophistica deceptio, nam tempus praeteritum dicit duo, scilicet, tempus ipsum et praeteritionem, quae constituitur per negationem existentiae rei quae aliquando fuit. Cum ergo dicitur tempus praeteritum iterum fieri praesens, non est excogitandum quod illud tempus quasi retrocedat et desinat esse sub priori negatione praeteriti et fiat praesens; nam illud involvit repugnantiam, ut dictum est; sed idem tempus quod semel fuit et sic semper manet praeteritum, iterum in rerum natura constituitur et sic fit praesens. Quod vero dicitur hesternum et hodiernum diem necessario esse duos dies, naturaliter quidem verum est; supernaturaliter autem dico esse posse unum et eumdem diem bis repetitum; nam, sicut quantitas pedalis naturaliter non potest loco adaequari quantitati bipedali, supernaturaliter autem potest si bis in loco ponatur, ut alibi latius tractavi, ita idem numero motus naturaliter non potest duplam durationem explere; si autem bis repetatur in rerum natura, id fieri poterit sine repugnantia.

15. Ut autem hoc melius comprehendatur, distinguendum est inter illud intervallum seu spatium imaginarium successivum quod mente concipimus tamquam necessario fluens ex aeternitate et realem durationem motus, quae verum ac reale tempus appellatur. Haec rursus realis duratio dupliciter potest considerari: uno modo, absolute secundum solam suam realitatem; alio modo, ut coexistens et quasi replens (ut ita dicam) quamdam partem illius imaginariae successionis, cui coexistere concipitur. Nam, sicut in corporibus concipimus quoddam spatium permanens, cuius aliquam partem replet quodlibet corpus in loco existens, ita in successione temporum concipimus quoddam spatium fluens et successivum, cuius aliquam partem replet omnis motus realiter fluens; quod si fuisset motus ab aeterno, intellige-

que fluya realmente; y si existiese el movimiento desde la eternidad, se concebiría como llenando todo aquel espacio y coexistiendo con él. Por tanto, si la duración real del movimiento se aprehende como coexistiendo como una tal parte de esa sucesión imaginaria que pasó, y como tal se llama tiempo pretérito, es imposible que bajo esa connotación y aprehensión de la razón sea producida nuevamente, no ciertamente por parte suya, sino por parte del otro extremo. Y la razón es que ese espacio imaginario que fluye se concibe como absolutamente necesario e inmutable en su flujo; y por eso la parte de él que se concibe como ya pretérita no puede concebirse como repetible; pues ese espacio, al ser concebido como totalmente necesario y no causado, debe concebirse también como teniendo necesidad intrínseca en el flujo y en el orden de sus partes, y, por tanto, la que ha pasado ya una vez no puede concebirse como volviendo de nuevo. Por ello sucede que una parte real del tiempo que ha coexistido una vez con una parte pretérita de esa sucesión imaginaria no puede coexistir con ella nuevamente. Y por eso el tiempo pretérito no puede volver bajo este concepto de coexistente o de ocupante de tal parte del espacio imaginario sucesivamente.

16. Pero la duración misma real del movimiento pretérito, que ha sido también tiempo pretérito, puede ser producida nuevamente como coexistente con otra parte de aquella sucesión imaginaria. Y porque la duración como coexistente con una parte mayor o menor de esa sucesión imaginaria es concebida por nosotros como mayor o menor, aun cuando no sea en sí realmente mayor o menor, como se ve claramente en las duraciones indivisibles, y por ello también una misma duración de un mismo movimiento, si se extiende dos veces, o se concibe que se extiende a lo largo de dos partes de esa sucesión imaginaria, se concibe también como duración mayor, o como equivalente, por ejemplo, a dos o tres días, aun cuando en sí no sea realmente mayor o distinta según sus partes, sino la misma nuevamente. Y en este punto no encuentro una contradicción mayor en las duraciones sucesivas que en las permanentes. Y, ciertamente, siempre que hablamos de un tiempo pretérito como irrecuperable, o sea, que no puede volver nuevamente, o bien aprehendemos esa sucesión continua imaginaria como totalmente necesaria

retur ut replens totum illud spatium eique coexistens. Igitur, si realis duratio motus apprehendatur ut coexistens tali parti illius successionis imaginariae quae praeteriit, et ut sic appelletur tempus praeteritum, impossibile est ut sub ea connotatione et rationis apprehensione iterum producatur, non quidem ex parte sua, sed ex parte alterius extremi. Et ratio est quia illud spatium imaginarium fluens concipitur ut omnino necessarium et immutabile in suo fluxu; et ideo pars eius quae concipitur ut semel praeterita non potest concipi ut iterabilis; nam illud spatium, cum concipiatur ut omnino necessarium et non causatum, etiam concipi debet ut habens intrinsecam neccessitatem in fluxu et ordine suarum partium, ac proinde, quae semel praeteriit, non potest concipi ut iterum rediens. Ex quo fit ut pars realis temporis, quae semel coextitit parti praeteritae illius successionis imaginariae, non possit iterum ei coexistere. Et ideo tempus praeteritum sub hoc conceptu coexistentis seu replentis talem partem spatii successive imaginarii, non potest redire.

16. At vero ipsa duratio realis praeteriti motus, quae etiam fuit praeteritum tempus, potest iterum fieri ut coexistens alteri parti illius imaginariae successionis. Et quia duratio ut coexistens maiori vel minori parti illius successionis imaginariae concipitur a nobis ut maior vel minor, etiamsi in se realiter non sit maior vel minor, ut clare patet in indivisibilibus durationibus, ideo etiam eadem duratio eiusdem motus si bis extendatur seu extendi concipiatur per duas partes illius successionis imaginariae, etiam concipitur ut maior duratio seu ut aequivalens duobus, verbi gratia, aut tribus diebus, etiam si in se non sit realiter maior aut distincta secundum partes, sed eadem iterum. Neque quoad hoc invenio maiorem repugnantiam in successivis durationibus quam in permanentibus. Et sane, quandocumque loquimur de tempore praeterito ut irrecuperabili, seu quod iterum redire non potest, vel apprehendimus illam continuam imaginariam successionem omnino neccessariam et immuta-

e inmutable, o bien, si concebimos al mismo tiempo alguna duración real o la rotación del cielo, la aprehendemos como existente en una parte de ese intervalo sucesivo, que ni ha existido antes ni puede después existir nuevamente. Y así parece haber hablado Agustín en el referido c. 23 del lib. XI de las *Confesiones*. Pues al decir que, cuando cesa el movimiento del cielo, la batalla de Josué se realizaba en el espacio de tiempo suyo que le era suficiente, concluye diciendo: *Veo, por tanto, que el tiempo es una cierta distensión;* y Damasceno, lib. II, c. 1, hace mención de esa sucesión imaginaria, a la que llama *un cierto movimiento temporal y un espacio que*—dice—*se extiende juntamente con las cosas eternas*. De ello resulta que se extiende también con el tiempo real. Y del mismo espacio hizo mención Nazianceno, *orat.* 35, al principio, y en la 38, almedio, al cual llama evo, porque se concibe como perpetuo.

17. *Se responde a una objeción.*—Pero dirá, finalmente, alguno que un cuerpo no puede estar presente u ocupando dos partes diversas del espacio local imaginario por un mismo *donde* numérico, sino que por el hecho mismo de que entendemos que un cuerpo cambia su relación al espacio local, concebimos que se cambia el donde mismo; y si el mismo cuerpo fuese puesto en dos lugares, y consiguientemente, en dos partes del espacio imaginario, tendría necesariamente dos *dondes* distintos, cosas todas que doy por supuestas por lo que diré en la Disputación siguiente; por consiguiente, de manera parecida, un mismo movimiento, por una misma duración numérica, no puede estar presente en diversas partes del intervalo imaginario sucesivo; por consiguiente, por el hecho mismo de entenderse que se produce el movimiento como coexistente con las diversas partes de esa sucesión, se entiende como poseyendo duraciones distintas.

18. Se responde negando la consecuencia, y consta ya la razón de esto por lo dicho antes sobre la duración permanente. Efectivamente, el espacio local se concibe como permanente e inmutable, y por ello no se concibe que el cuerpo se haga presente a sus diversas partes más que por mutación de sí, y consecuentemente por la adquisición de algún lugar o modo de ser. En cambio, el espacio temporal se aprehende y se concibe como transeúnte y sucesivo, y por ello para

bilem, vel, si simul concipimus aliquam realem durationem aut circulationem caeli, apprehendimus illam ut existentem in tali parte illius successivi intervalli, quae neque antea fuisse, nec postea esse iterum potest. Atque ita videtur locutus Augustinus dicto c. 23, lib. XI Confess. Nam cum dixisset, cessante motu caeli, pugnam Iosue actam esse per suum spatium temporis quod ei sufficeret, concludit dicens: *Video igitur tempus quamdam esse distensionem:* et Damascenus, lib. II, c. 1, mentionem facit illius successionis imaginariae, quam vocat *velut temporalem motum, ac spatium, quod* (ait) *una protenditur cum rebus aeternis*. Unde fit etiam protendi cum reali tempore. Et eiusdem spatii meminit Nazianz., orat. 35, circa principium, et 38, circa medium, quod aevum appellat, quia ut perpetuum concipitur.

17. *Obiectioni satisfit.*— Sed dicet tandem aliquis: non potest corpus per idem numero *ubi* esse praesens seu replens duas diversas partes spatii localis imaginarii, sed hoc ipso quod intelligimus corpus mutare habitudinem ad locale spatium, intelligimus mutari ipsum *ubi;* et si poneretur idem corpus in duobus locis, et consequenter in duabus partibus spatii imaginarii, necessario haberet duo distincta *ubi*, quae omnia suppono ex dicendis disputatione sequenti; ergo simili modo non potest idem motus per eamdem numero durationem esse praesens diversis partibus intervalli imaginarii successivi; ergo, hoc ipso quod intelligitur motus fieri ut coexistens diversis partibus illius successionis, intelligitur ut habens durationes distinctas.

18. Respondetur negando consequentiam, et huius ratio iam constat ex dictis supra de permanente duratione. Nam spatium locale concipitur ut permanens et immutabile, et ideo corpus non intelligitur fieri praesens diversis partibus eius nisi per sui mutationem, et consequenter per acquisitionem alicuius loci seu modi essendi. At vero spatium temporale apprehenditur et concipitur

entender al mismo movimiento coexistiendo con las partes diversas de esa sucesión imaginaria, no es menester que tenga en sí distintos modos reales o duraciones, sino que se produzca una y otra vez, y que le acontezca el coexistir con esta o aquella parte imaginaria de la sucesión. Por consiguiente, bajo ningún aspecto repugna que se produzca un mismo movimiento sucesivo, ni le repugna esto más al tiempo si se considera en sí mismo y realmente. Pero que le repugne en cuanto concebido en coexistencia con tal parte de la sucesión imaginaria, añade únicamente una cierta denominación de nuestra razón. Por ello no es lícito colegir de ahí la distinción real entre el tiempo y el movimiento, puesto que todo aquél es obra de la razón, y lo mismo podría decirse del movimiento si se concibe y se nombra como coexistente del mismo modo.

Dificultad tercera sobre la naturaleza del ente sucesivo

19. La tercera objeción o dificultad oscura que queda acerca de esta duración sucesiva es que parece imposible que se dé en la realidad ese modo de duración, ya que sus partes, de las cuales se dice que se compone, no tienen nunca un ser real, porque son únicamente pretéritas o futuras; y las que son pretéritas no son ya, y las futuras no son todavía; luego las partes del tiempo no son nunca. Porque, partes presentes no hay ningunas, pues no existen ningunas al mismo tiempo, sino que lo que es presente es sólo un instante indivisible, carente de partes totalmente y de toda extensión; de lo contrario, o bien esa duración no sería sucesiva en cuanto a esas partes, o bien en esa extensión unas partes serían pretéritas y otras futuras. Por consiguiente, las partes del tiempo nunca son partes existentes; luego tampoco son partes reales; por tanto, tampoco es real esta duración. Y de aquí brota otra dificultad, ya que no puede entenderse cómo pueden ser pretéritas las partes del tiempo que nunca han sido presentes; en efecto, ¿por qué camino—por decirlo así—pasaron? Y por el mismo motivo no habrá ningunas partes futuras, pues el futuro dice relación al presente, ya que se llama futuro lo que alguna vez ha de ser presente.

ut transiens et successivum, et ideo ut intelligatur idem motus coexistens diversis partibus illius successionis imaginariae, non est necesse ut distinctos modos reales aut durationes in se habeat, sed solum ut iterum atque iterum fiat, acciditque illi quod coexistat huic vel illi parti imaginariae successionis. Nulla ergo ex parte repugnat eumdem motum successivum reproduci, neque magis id repugnat tempori, si secundum se ac realiter consideretur. Quod vero illi repugnet, ut concepto in coexistentia ad talem partem imaginariae successionis, solum addit quamdam denominationem rationis nostrae. Unde non licet inde colligere distinctionem in re inter tempus et motum, cum totum illud sit rationis opus, idemque poterit dici de motu, si ut eodem modo coexistens concipiatur ac nominetur.

Tertia difficultas de natura entis successivi

19. Tertia obiectio seu difficultas obscura superest circa hanc durationem successivam, quia impossibile videtur esse in rerum natura talem modum durationis, quia partes eius ex quibus componi dicitur, nunquam habent reale esse, quia solum sunt vel praeteritae vel futurae; quae autem sunt praeteritae, iam non sunt et quae sunt futurae, nondum sunt; ergo partes temporis nunquam sunt. Nam partes praesentes nullae sunt, quia nullae simul existunt; sed quod est praesens, solum est indivisibile instans, omnibus carens partibus omnique extensione; alioqui, vel quantum ad illas partes non esset illa duratio successiva, vel iam in illa extensione quaedam partes essent praeteritae, quaedam futurae. Ergo partes temporis nunquam sunt partes existentes; ergo neque sunt partes reales; ergo neque huiusmodi duratio realis est. Atque hinc nascitur alia difficultas, quia intelligi non potest quomodo possint partes temporis esse praeteritae quae nunquam fuerunt praesentes; qua enim via (ut sic dicam) transierunt? Et eadem ratione nullae partes erunt futurae; dicit enim futurum habitudinem ad praesens; futurum enim dicitur quod aliquando erit praesens.

Respuesta

20. *¿Existen las realidades sucesivas por razón de un solo momento?*—Esta misma dificultad se presenta en el movimiento sucesivo en cuanto es tal, ya que en él tampoco hay parte alguna que esté presente toda a la vez, pues en tal caso no sería ya sucesiva en su totalidad; por ello, aun cuando esta dificultad sea por sí oscura, sin embargo, en lo que se refiere al caso presente, más bien confirma la identidad del tiempo con el movimiento, pues de ahí nace que el tiempo tenga el mismo modo de existencia o de composición de partes que tiene el movimiento sucesivo. Se responde, por tanto, que la duración es proporcionada a la realidad que dura; por consiguiente, como el tiempo es la duración del movimiento, tiene por ello existencia sucesiva y transeúnte, igual que el movimiento mismo. Y respecto a la dificultad aludida, la respuesta común al movimiento y al tiempo suele ser que las realidades sucesivas no existen nunca en acto, sino por razón de un momento, y que esto es suficiente para que se diga que sus partes existen y son presentes, porque se reúnen en un instante presente, o que son pretéritas, porque han sido presentes alguna vez por razón de algún instante pretérito, o futuras por una razón proporcional. Así Séneca en el lib. VI *Natural. quaest.*, casi en las últimas palabras: *Pasa el tiempo*—dice—*y abandona a los que son más ávidos de él, y no es mío ni el que ha de venir, ni el que pasó. Estoy pendiente de un punto del tiempo que huye.* Y San Agustín, lib. XI de las *Confesiones*, c. 15: *Si se concibe algo de tiempo que no pueda dividirse ya en partes ningunas, o ni siquiera en las pequeñísimas de los minutos, eso es solamente lo que se llama presente, el cual, sin embargo, pasa con tal rapidez desde el futuro al pretérito, que no se dilata en pausa alguna; pues si se extiende, se divide en pretérito y futuro; el presente, en cambio, no tiene ningún espacio.*

21. Y de aquí que afirmen algunos que el tiempo no es otra cosa que un instante que fluye, lo cual no se ha de entender de tal manera como si verdadera y realmente estuviese en el tiempo ese instante fluyendo, no sólo porque dicho flujo y sucesión real repugna a la verdadera razón de instante, sino también porque

Responsio

20. *Res successivae an solum ratione unius momenti existant.*— Haec difficultas eadem est in motu successivo, quatenus talis est, quia in illo etiam nulla pars est tota simul praesens, alioqui iam non esset successiva secundum se totam; unde, licet haec difficultas per se obscura sit, tamen, quod ad praesens attinet, potius confirmat identitatem temporis cum motu; nam inde est quod eumdem modum existentiae vel compositionis partium habeat tempus quem habeat successivus motus. Respondetur ergo durationem esse proportionatam rei quae durat; quia ergo tempus est duratio motus, ideo successivam et transeuntem existentiam habet, sicut ipse motus. Ad difficultatem autem tactam responsio communis motui et tempori esse solet res successivas nunquam existere actu nisi ratione unius momenti, idque satis esse ut partes earum dicantur existere et esse praesentes, quia ad unum instans praesens copulantur, vel praeteritae, quia ratione alicuius praeteriti instantis aliquando praesentes fuerunt, vel futurae propter proportionalem rationem. Sic Seneca, lib. VI Natural. quaest., fere in ultimis verbis: *Fluit* (inquit) *tempus et avidissimos sui deserit, nec quod futurum est, meum est, nec quod fuit. In puncto fugientis temporis pendeo.* Et D. Augustinus, XI Confess., c. 15: *Si quid intelligitur temporis, quod in nullas iam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod praesens dicatur, quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur; nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum; praesens autem nullum habet spatium.*

21. Atque hinc aliqui[1] affirmant tempus nihil aliud esse nisi unum instans fluens, quod non est ita intelligendum ac si vere et realiter in tempore esset huiusmodi instans fluens, tum quia cum vera ratione instantis repugnat realis fluxus et successio, tum

[1] Vide Capr., In II, dist. 2, q. 2, a. 3; et Dur., ibi, q. 4.

por el hecho mismo de que se concibe que el instante fluye, se concibe que pasa y que perece, y que sobrevienen otros instantes. Pero, lo mismo que los matemáticos explican la línea por el fluir de un punto, aun cuando no haya verdaderamente ningún punto que fluya, sino que se piensa mediante la imaginación con el fin de explicar la dimensión de la línea, así se explica la sucesión del tiempo a la manera de un instante que fluye, para que se entienda que en el tiempo no se da nunca algún todo simultáneo, más que el instante mediante cuyo flujo se declara la sucesión del tiempo.

22. *Opinión del autor.*—Y aunque en el flujo del tiempo no exista nunca un todo simultáneo más que el instante, no hay que pensar por eso que el tiempo consiste en la sola sucesión de instantes, de tal manera que al pasar uno suceda el otro inmediatamente, y después de éste, otro, y así en los restantes, aunque si fuese esto verdad, se solucionaría más claramente la dificultad aludida; pues si las partes del tiempo fuesen únicamente instantes, o compuestas de instantes, se entendería fácilmente que esas partes pasaban por medio de los instantes presentes y que se iban sucediendo. Pero eso no puede ser verdadero por ninguna razón, ya que no puede el tiempo constar más de indivisibles que el movimiento, ni el movimiento más que la magnitud o anchura del espacio, a la que debe la extensión; por lo cual estas cosas guardan proporción entre sí. Pero es claro que con solos indivisibles no puede crecer una magnitud, como se refirió en lo que precede y se prueba con más amplitud en la *Física*. Por tanto, existe de tal modo el tiempo por medio de instantes, que verdadera y realmente fluyen sus partes indivisibles, y después de un instnate sigue una parte, y en cualquier parte hay instantes, y entre cualesquiera instantes hay una parte fluyendo. Por esto, como notó acertadamente Durando, *In II*, dist. 2, q. 4, n. 14, no se ha de entender que el tiempo se dice que existe en un instante de tal manera que sus partes no tengan existencia real, sino la existencia del instante; en tal caso no habría nada real en el tiempo más que el instante. Se dice, por consiguiente, que el tiempo existe por razón del instante, en cuanto a aquello que se concibe en él como existiendo todo a un mismo tiempo; en tal sentido, pues, es verdad que se dice que existe el tiempo por el

etiam quia, hoc ipso quod instans intelligitur fluere, intelligitur transire et perire et alia instantia advenire. Sed sicut mathematici declarant lineam per fluxum puncti, quamvis nullum sit punctus vere fluens, sed imaginatione cogitatur ad declarandam dimensionem lineae, ita successio temporis declaratur ad instar instantis fluentis, ut intelligatur in tempore nunquam esse aliquid totum simul, nisi instans per cuius fluxum successio temporis declaratur.

22. *Mens auctoris.*— Quamvis autem in fluxu temporis nihil unquam totum simul existat nisi instans, non propterea existimandum est consistere tempus in sola instantium successione, ita ut uno transeunte succedat aliud immediate, et post illud aliud et sic de caeteris, quamquam si hoc verum esset, clarius expediretur difficultas tacta; nam si partes temporis solum essent instantia, vel ex instantibus compositae, facile intelligeretur partes illas transire mediis instantibus praesentibus sibique succedentibus. Sed illud nulla ratione verum esse potest, quia non magis potest tempus ex indivisibilibus constare, quam motus; nec motus magis quam magnitudo vel latitudo spatii, a qua habet extensionem; unde haec inter se proportionem servant. Constat autem ex solis indivisibilibus non posse excrescere magnitudinem, ut in superioribus tactum est, et latius in Physicis probatur. Ita ergo existit tempus mediis instantibus, ut vere ac realiter fluant partes eius indivisibiles et post quodlibet instans pars sequatur et in qualibet parte sint instantia et inter quaelibet instantia sit pars fluens. Quocirca, ut recte notavit Durand., In II, dist. 2, q. 4, n. 14, non est intelligendum tempus ita dici existere per instans, ut partes eius non habeant realem existentiam nisi existentiam instantis; alioqui nihil esset reale in tempore nisi instans. Dicitur ergo tempus existere ratione instantis, quantum ad id quod in eo concipitur tamquam simul totum existens; sic enim verum est denominari tempus existens

instante presente; sin embargo, de manera adecuada e intrínseca, el tiempo es existente por sus partes existentes, no ciertamente de modo simultáneo, sino sucesivo o en tránsito, que es el modo de existir de tales realidades. Por lo cual, esas partes no se dicen reales precisamente en cuanto pretéritas, las cuales ya no son, ni sólo en cuanto futuras, que todavía no son, sino en cuanto son transeúntes. De este modo dijo Agustín, lib. XI *De Civitate*, c. 26: *Al tiempo lo mido, lo conozco, pero no mido el futuro, porque todavía no existe; ni mido el presente* (es decir, el instante), *porque no se extiende por ningún espacio; no mido el pretérito, porque ya no es. ¿Qué es, por tanto, lo que mido? ¿Acaso los tiempos que pasan, y no los que han pasado?* Y no importa que las partes del tiempo, mientras pasan, no hayan sido hechas; pues es suficiente que se hagan en acto, porque el ser de las cosas sucesivas es el hacerse, como dijo atinadamente Averroes, lib. III *Phys.*, com. 57; y Santo Tomás, *In II*, dist. 1, q. 1, a. 2. Y esta respuesta y la doctrina es común y verdadera, pero exponerla más largamente pertenece a los filósofos en el libro III y IV de la *Física*, los cuales también en el libro VI tratan de manera más expresa la naturaleza de los entes sucesivos y su modo de composición.

23. Pero, de acuerdo con esta doctrina hay que responder formalmente a la dificultad aludida, primero, que el ente sucesivo como tal, en cuanto es un ente positivo, no se compone de partes que no existen, en cuanto no existen, sino en cuanto realmente se hacen y pasan; o al revés, que en cuanto esas partes se consideran o bien como no existentes ya, o como no hechas todavía, como tal el ente sucesivo que se compone de ellas no es enteramente un ente positivo, sino que incluye en su concepto alguna negación, concretamente, el no existir todo al mismo tiempo, y, sobre todo, que algo de él quede aún para ser hecho.

24. En segundo lugar, se dice que esta negación por sí y formalmente se requiere más por parte del futuro que por parte del pretérito. Por tanto, en el ente sucesivo se da de suyo el que cualquiera de sus partes se produzca después de otra, de tal manera que no podamos señalar ninguna que se haya hecho toda a un mismo tiempo, sino que, señalada una, hay otra que ha sido hecha antes; y así definió Aristóteles que el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo

ab instanti praesenti; tamen adaequate et intrinsece tempus est existens per suas partes existentes, non quidem simul, sed successive vel in transitu, qui est modus existendi talium rerum. Unde tales partes non dicuntur reales praecise quatenus praeteritae, quae iam non sunt, nec solum quatenus futurae, quae nondum sunt, sed quatenus transeuntes sunt. Quomodo dixit August., XI de Civit., c. 26: *Tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia nondum est; non metior praesens* (scilicet instans), *quia nullo spatio tenditur; non metior praeteritum quia iam non est. Quid ergo metior? an praetereuntia tempora, non praeterita?* Nec refert quod partes temporis, dum transeunt, non sint factae; satis enim est quod actu fiant, quia esse successivorum est fieri, ut recte dixit Averroes, III Phys., comm. 57; et D. Thom., In II, dist. 1, q. 1, a. 2. Atque haec responsio et doctrina communis est et vera, sed eam latius exponere pertinet ad philosophos in lib. III et IV Phys., qui etiam in VI magis ex professo disputant de natura entium succesivorum et modo compositionis eorum.

23. Iuxta hanc vero doctrinam formaliter respondendum est ad difficultatem tactam, primo, ens successivum ut sit, quatenus ens positivum est, non componi ex partibus quae non sunt, quatenus non sunt, sed quatenus realiter fiunt et transeunt; vel, e converso, quatenus illae partes considerantur aut iam non existentes, aut nondum factae, ut sic ens successivum quod ex eis componitur, non esse omnino positivum ens, sed aliquam negationem in suo conceptu includere, nimirum, ut non sit totum simul et praesertim quod aliquid eius agendum supersit.

24. Secundo dicitur hanc negationem per se ac formaliter magis requiri ex parte futuri quam ex parte praeteriti. Itaque in ente successivo per se est ut quaelibet pars eius fiat post aliam, ita ut nullam possimus assignare quae tota simul facta sit, sed qualibet signata, alia prior sit facta; et ita Aristoteles definivit tempus esse numerum motus secundum prius et posterius. Ex quo

posterior. De tal orden de partes se sigue intrínsecamente que, mientras una cosa dura sucesivamente, queda algo de ella para ser hecho; pues si no quedase nada, toda esa sucesión estaría ya acabada; pero aquello que queda por ser hecho incluye intrínsicamente el no haber sido hecho, y, consecuentemente, el no ser todavía; por consiguiente, esta negación es intrínsecamente necesaria por parte del futuro. En cambio, de parte del pretérito es esencialmente necesario solamente que antes de cualquier parte determinada haya precedido otra anterior, o haya sido hecha; pero que esa parte que precedió no exista ya, esto no se incluye de manera tan intrínseca en la razón de sucesión, porque aun cuando imaginemos que toda esa acción que se hace poco a poco, permanezca en su ser según todas las partes que han sido hechas paulatinamente, sin embargo habría habido una verdadera sucesión en la acción misma. Y la razón es que para que una parte cualquiera sea anterior, es suficiente con que haya sido hecha antes, aun cuando no haya pasado inmediatamente ni haya dejado de ser; y por eso esta negación de existir no se incluye o se requiere de manera tan intrínseca en la parte que ha sido producida ya, que se llama pretérita, como en la futura. Por lo cual decíamos también en la disputación anterior, que en la intensificación de las cualidades se daba una mutación sucesiva en la primera producción de la intensificación (por llamarla así), la cual puede permanecer después toda al mismo tiempo a manera de conservación, ya que las partes de esa acción, que se producen sucesivamente no siempre pasan según su ser real, sino que a veces pueden permanecer a manera de conservación. Y si esto es verdad, se explica perfectamente con ello que las partes de la sucesión real, aun cuando se produzcan sucesivamente, tengan existencia verdadera y real, puesto que pueden alguna vez permanecer según ella, si es necesario, o si, por otra parte, no hay repugnancia.

25. Se dirá que se sigue de aquí también que las partes del tiempo, aun cuando se produzcan sucesivamente, pueden no pasar inmediatamente mientras se hacen, sino permanecer, lo cual es inaudito; pues viene a ser lo mismo que si se dijera que todo el tiempo pretérito puede darse ahora simultáneamente. Se responde negando la consecuencia, hablando formalmente del tiempo en cuanto es tiempo, pues formalmente consiste en lo anterior y lo posterior como tales, que se numeran

ordine partium intrinsece sequitur ut quamdiu res successive durat, aliquid eius supersit agendum; nam si nihil superesset, iam tota successio esset finita; illud autem quod agendum superest, intrinsece includit non esse factum, et consequenter ut nondum sit; est ergo haec negatio intrinsece necessaria ex parte futuri. At vero ex parte praeteriti solum est per se necessarium quod ante quamlibet partem signatam aliqua prior pars antecesserit seu facta sit; quod vero illa pars quae antecessit iam non sit, hoc non ita intrinsece includitur in ratione successionis, quia licet fingamus totam illam actionem quae paulatim fit permanere in esse secundum omnes partes paulatim factas, nihilominus fuisset vera successio in ipsa actione. Et ratio est quia, ut quaelibet pars sit prior, satis est quod prius fuerit effecta, etiamsi non statim transierit ac esse desierit; et ideo haec negatio existendi non ita intrinsece includitur aut requiritur in parte iam facta, quae praeterita dicitur, sicut in futura. Unde etiam in superiori disputatione dicebamus in intensione qualitatum dari successivam mutationem in ipsa prima effectione intensionis (ut sic dicam), quae per modum conservationis potest postea tota simul manere, quia partes illius actionis quae successive fiunt non semper transeunt secundum suum esse reale, sed permanere interdum possunt per modum conservationis. Quod si hoc verum est, optime ex eo declaratur partes realis successionis, etiamsi successive fiant, veram et realem existentiam habere, quandoquidem secundum illam possunt aliquando simul manere, si necesse sit, vel si aliunde non sit repugnantia.

25. Dices hinc sequi etiam partes temporis, licet successive fiant, posse, prout fiunt, non statim transire, sed permanere, quod inauditum est; perinde enim est ac si diceretur totum tempus praeteritum nunc simul posse esse. Respondetur negando consequentiam, formaliter loquendo de tempore ut tempus est; nam formaliter consistit in priori et posteriori ut sic, quae numerantur vel numerari possunt in motu, ut ex

o pueden numerarse en el movimiento, como se ve por la definición de Aristóteles; por lo cual, por el hecho mismo de cesar o pasar la razón de anterior o posterior, cesa la razón de tiempo. Pero, a pesar de todo, si es verdad que las partes de una misma acción, que se producen sucesivamente, pueden conservarse simultáneamente, es también verdad que la sucesión real de esas partes, que se ha producido sucesivamente, puede permanecer toda simultáneamente; pero cuando permanece así, no tiene ya razón de tiempo, sino de un instante, de la misma manera que esa acción o mutación no tiene ya la razón de movimiento sucesivo, sino de acción o conservación instantánea. Y así se guarda siempre la proporción entre el movimiento y el tiempo, y se explica más la identidad de ambos en cuanto a su realidad.

26. En tercer lugar, finalmente, hay que decir respecto a la parte última de la dificultad propuesta, que el flujo del tiempo y de cualquier realidad sucesiva se produce por el presente y el pretérito; y lo que se llama presente, si se concibe todo simultáneamente, es sólo un instante. Sin embargo, como después de cualquier instante se produce inmediatamente una parte, ésta puede decirse también que es presente, no porque se dé toda a la vez, sino porque es ella la que se produce de modo actual e inmediato; sin embargo, lo mismo que ninguna parte determinada es inmediata en su totalidad al instante, así no hay ninguna que después de un instante esté toda presente, si se toma de modo definido, sino que antes de cualquiera que se señale hay otra, ya que esa presencia no es simultánea, sino sucesiva, y ésta tiene esa naturaleza y composición, que no podemos nosotros explicar más.

SECCION X

SI CONVIENE PROPIAMENTE A ALGÚN TIEMPO LA RAZÓN DE MEDIDA DE LA DURACIÓN Y RESPECTO DE QUÉ COSAS

1. Hasta aquí hemos tratado de la duración en común y en particular, según la razón y esencia absoluta de la duración, la cual hemos mostrado también que

definitione Aristotelis patet: unde hoc ipso quod cessat vel transit ratio prioris vel posterioris, cessat ratio temporis. Nihilominus tamen, si verum est partes eiusdem actionis, quae successive fiunt, posse simul conservari, etiam est verum realem durationem illarum partium, quae successive facta est, totam simul permanere posse; sed dum sic permanet, iam non habet rationem temporis, sed unius instantis, sicut illa actio vel mutatio iam non habet rationem motus successivi, sed actionis vel conservationis instantaneae. Atque ita semper servatur proportio inter motum et tempus, magisque declaratur identitas eorum secundum rem.

26. Tertio tandem dicendum est ad ultimam partem propositae difficultatis, fluxum temporis et cuiuscumque rei successivae fieri per praesens et praeteritum; quod autem dicitur praesens, si intelligatur totum simul, solum est instans. Tamen, quia post quodlibet instans immediate fit pars, illa etiam dici potest esse praesens, non quia sit tota simul, sed quia illa est quae actu et immediate fit; tamen, sicut nulla pars determinata est immediata instanti secundum se totam, ita nulla est quae post instans sit tota praesens, si definite sumatur, sed ante quamlibet signatam est alia, quia illa praesentia non simultanea est, sed successiva, cuius haec est natura et compositio, quae a nobis non potest amplius declarari.

SECTIO X

UTRUM RATIO MENSURAE DURATIONIS ALICUI TEMPORI PROPRIE CONVENIAT, ET RESPECTU QUARUM RERUM

1. Hactenus de duratione in communi et in particulari disseruimus, secundum absolutam rationem et essentiam durationis, quam simul ostendimus non consistere ra-

no consiste en la razón de medida. Pero, como esta razón de medida puede unirse a la duración, y con frecuencia suele designarse y explicarse la razón de la duración atendiendo a aquella razón, por ello es menester explicarla también. Pero es preciso distinguir la razón de medida pasiva y activa, tal como lo hemos explicado al tratar de la cantidad. Igualmente se ha de distinguir la medida de la perfección de la medida cuantitativa o por modo de cantidad; aquí, efectivamente, no tratamos de la primera, porque, como hemos dicho con frecuencia, ese modo de medida no tiene nada de peculiar en las duraciones, sino que es común a todos los géneros, en cuanto que lo primero en cada género puede ser en este sentido medida de los demás, como se tocó acerca del lib. X, c. 2. Tratamos, por tanto, de la medida de la duración en cuanto puede medirse de modo cuantitativo o a la manera de la cantidad.

Afirmación primera

2. Por consiguiente, en lo que se refiere a la medida pasiva, es cierto que la duración temporal es de suyo mensurable; pues todo lo que de alguna manera es cuanto o extenso, es mensurable; pero la duración sucesiva es a su manera cuanta y extensa, al menos accidentalmente, lo cual basta para poder ser mensurable según esa razón, como consta sobradamente por lo dicho acerca de la cantidad. Y por el uso mismo es esto también manifiesto, pues no hay nada más frecuente que el que nuestras acciones se midan con el tiempo; ahora bien, medimos en ellas, sobre todo, sus duraciones; luego todas las duraciones de esta clase son de suyo mensurables, pues se da la misma razón para todas las que son semejantes. Después diremos si se da la misma razón para las duraciones permanentes o indivisibles. Así, pues, en primer lugar hay que averiguar con qué medida son mensurables estas duraciones.

Afirmación segunda

3. *El tiempo no es medida del movimiento del cual es duración.*—En este punto hay una cosa que es cierta para nosotros: que no hay ninguna duración

tione mensurae. Quia vero haec ratio mensurae adiungi potest durationi, et secundum eam rationem frequenter nominari et explicari solet durationis ratio, ideo illam etiam declarare necesse est. Oportet autem distinguere rationem mensurae passivae vel activae, prout declaravimus tractando de quantitate. Item distinguenda est mensura perfectionis a mensura quantitativa, seu per modum quantitatis; hic enim non agimus de priori; quia, ut saepe diximus, ille modus mensurae nihil habet peculiare in durationibus, sed communis est omnibus generibus, quatenus primum in unoquoque genere esse potest hoc modo aliorum mensura, ut circa lib. X, c. 2, tactum est. Agimus ergo de mensura durationis, quatenus modo quantitativo seu ad modum quantitatis mensurare potest.

Prima assertio

2. Quod ergo attinet ad mensuram passivam, certum est temporalem durationem ex se mensurabilem esse; nam omne id quod est aliquo modo quantum vel extensum, mensurabile est; duratio autem successiva est suo modo quanta et extensa, saltem per accidens, quod satis est ut secundum eam rationem mensurabilis sit, quod satis constat ex superius dictis de quantitate. Et ex ipso usu hoc est etiam manifestum; nihil enim est frequentius quam actiones nostras tempore mensurari; maxime autem mensuramus in illis durationes earum; sunt ergo omnes huiusmodi durationes ex se mensurabiles; eadem enim est ratio de omnibus similibus. An vero eadem ratio sit de permanentibus seu indivisibilibus durationibus, dicemus inferius. Prius enim inquirendum est qua mensura sint mensurabiles huiusmodi durationes.

Secunda assertio

3. *Tempus non est mensura motus cuius est duratio.*— In qua re illud etiam certum nobis est, nullam durationem successivam

sucesiva que sea la medida de ese movimiento del cual es duración, sino que de la misma manera que la duración sucesiva es mensurable, ha de ser medida por otra duración distinta. Esto se ha probado frecuentemente en lo que precede, ya que ninguna cosa es medida de sí misma, sobre todo si se habla de medida real. Igualmente, porque la medida se toma como medio para conocer lo que se mide; nosotros, empero, no conocemos cuánto dura una acción por su duración propia e intrínseca, sino comparándola con otra duración distinta, cuya cantidad nos es más conocida. Pero si conociésemos alguna acción por su duración misma, de tal manera que pudiésemos juzgar acerca de ella inmediatamente sin otro medio, no nos valdríamos de ella como de medida, sino que la conoceríamos inmediatamente y por sí misma.

4. Ni tiene valor la dificultad que oponen algunos acerca del tiempo que se da en el movimiento del primer móvil, el cual es la medida intrínseca de ese mismo movimiento, ya que no tiene una medida extrínseca superior por la que pueda medirse. Se responde, efectivamente, negando la afirmación, hablando en sentido propio y adecuado de la medida intrínseca, sino que a lo sumo podemos medir el todo por la repetición de una parte de ese movimiento, a la manera como por la hora medimos el día, y por el día el año, etc. En este modo de medir, la medida es ya de alguna manera distinta en la realidad de lo medido; sin embargo, el todo mismo no lo podemos medir por sí mismo, ni tampoco a una parte mínima que se señale, por sí misma; sino que es preciso o bien suponerla conocida por sí misma sin medida, o bien emplear otra duración extrínseca para alcanzar una noticia cierta de ella; aun cuando esa medida sea inferior en perfección poco importa con tal de que sea más conocida y acomodada o proporcionada para el uso de la medición, como mostraremos también después.

Afirmación tercera

5. *La duración sucesiva no es connatural a la medida permanente.*—Además es cierto que la duración sucesiva no es mensurable naturalmente por la perma-

esse mensuram illius motus cuius est duratio, sed eo modo quo duratio successiva mensurabilis est, per aliam durationem distinctam esse mensurandam. Hoc saepe probatum est in superioribus, quia nulla res est mensura sui ipsius, praesertim loquendo de mensura reali. Item, quia mensura sumitur ut medium ad cognoscendum id quod mensuratur; nos autem non cognoscimus quantum duret actio per propriam et intrinsecam durationem eius, sed comparando illam cum alia distincta duratione cuius quantitas nobis notior est. Quod si actionem aliquam per suammet durationem cognosceremus, ita ut statim sine alio medio de illa iudicare possemus, non uteremur illa tamquam mensura, sed immediate et per seipsam illam cognosceremus.

4. Neque obstat instantia quam aliqui obiiciunt de tempore quod est in motu primi mobilis, quod est mensura intrinseca eiusdem motus, quia non habet superiorem mensuram extrinsecam qua mensurari possit. Respondetur enim negando assumptum, loquendo proprie et adaequate de mensura intrinseca, sed ad summum possumus per unam partem illius motus repetitam mensurare totum, ut per horam, diem, et per diem, annum, etc. In quo mensurandi modo iam est mensura in re aliquo modo distincta a mensurato; ipsum tamen totum per seipsum mensurare non possumus, neque designatam partem etiam minimam, per seipsam; sed oportet illam supponere aut per seipsam notam sine mensura, aut alia extrinseca duratione uti ad sumendam certam de illa notitiam; etiamsi mensura illa perfectione inferior sit, id enim parum refert, dummodo sit notior et ad usum mensurandi accommodata seu proportionata, ut inferius etiam ostendemus.

Tertia assertio

5. *Duratio successiva non est connaturalis mensurae permanenti.*— Praeterea est certum durationem successivam non esse natura sua mensurabilem per permanentem.

nente. Esto es también suficientemente conocido por el uso. Y puede probarse con la razón partiendo de aquel axioma: *La medida debe ser homogénea con lo que se mide*, pues la medida permanente y la sucesiva no son homogéneas. Pero puede responderse que no es preciso que la medida y lo que se mide pertenezcan al mismo género próximo; es suficiente con que convengan en el género remoto; es más, a veces basta con una conveniencia análoga, pues el ente primero se dice que es medida de todos los otros. Y si se dice que esto es verdad en la medida de la perfección, porque en ella se da un modo de medir menos propio, pero que en las mediciones cuantitativas se requiere siempre una conveniencia mayor y por el género próximo, pues medimos el peso con el peso, y la longitud con la longitud, y así en lo demás; en contra de ello está la objeción manifiesta de los movimientos mismos, pues no todos convienen en el mismo género próximo y, sin embargo, todos pueden medirse por la duración de un mismo movimiento local; por consiguiente, no es necesario que la medida y lo que se mide coincidan en un mismo género próximo. En cambio, en el género remoto convienen también la duración permanente y la sucesiva; por consiguiente, en ese sentido no repugna que la duración sucesiva se mida de manera permanente.

6. Pero, no obstante, puede mantenerse con probabilidad que en las medidas cuantitativas se requiere una conveniencia genérica próxima entre la medida y lo que se mide, como en las cantidades permanentes parece mostrarse por inducción. Y a la insistencia, acerca de las sucesivas, podría decirse que aun cuando los movimientos difieran en la razón de movimiento, sin embargo, sus duraciones son de la misma clase, o al menos del mismo género. Pero, aun cuando esto pueda mantenerse con probabilidad, no es necesario, sin embargo, que limitemos a este principio la fuerza de la razón aducida. Pues, cuando se dice que la medida debe ser homogénea con la que se mide, no es preciso que se entienda ni acerca del género próximo, ni acerca del remoto, es más, ni tampoco del género propio, sino de una conveniencia tal que baste para la proporción que se requiere entre la medida y lo que se mide. Y esta conveniencia, ni puede ni debe ser igual en todas las medidas, ni en todas las cosas; y para esto no puede señalarse en todos los casos una e

Hoc etiam satis constat ex usu. Et ratione probari potest ex illo axiomate, *mensura debet esse homogenea mensurato;* mensura enim permanens et successiva non sunt homogeneae. Sed responderi potest non oportere mensuram et mensuratum esse eiusdem generis proximi; satis est enim si in remoto genere conveniant; immo et analoga convenientia interdum sufficit, nam primum ens dicitur esse mensura omnium aliorum. Quod si dicas hoc esse verum in mensura perfectionis, quia in illa minus proprius mensurandi modus invenitur, in mensuratis autem quantitativis semper requiri maiorem convenientiam et genericam proximam: pondus enim pondere mensuramus, et longitudinem longitudine, et sic de aliis; contra hoc est aperta instantia in ipsismet motibus; non enim omnes conveniunt in eodem genere proximo, et tamen omnes possunt per durationem eiusdem motus localis mensurari; non ergo est necessarium ut mensura et mensuratum in eodem genere proximo conveniant. At vero in genere remoto etiam conveniunt duratio permanens et successiva; ergo ex eo capite non repugnat durationem successivam permanenter mensurari.

6. Sed nihilominus probabiliter sustineri posset in mensuris quantitativis requiri convenientiam genericam proximam inter mensuram et mensuratum, ut in permanentibus quantitatibus inductione videtur ostendi. Et ad instantiam de successivis dici posset quod, licet motus in ratione motuum differant, durationes tamen eorum eiusdem sunt rationis, aut saltem eiusdem generis. Sed licet hoc probabiliter sustineri possit, non est tamen necesse ad hoc principium coarctare vim rationis factae. Cum enim dicitur mensuram debere esse homogeneam mensurato, nec de genere proximo, nec de remoto, immo nec de proprio genere necesse est intelligi, sed de tali convenientia quae sufficiat ad debitam proportionem inter mensuram et mensuratum necessariam. Haec autem convenientia neque in omnibus mensuris neque in omnibus rebus aequalis esse potest aut debet; nec de hoc potest una et eadem

idéntica regla, sino que se ha de juzgar de acuerdo con la diversidad de las cosas y de las medidas. Pues en una medida de perfección basta la conveniencia análoga, en cambio, en una medida cuantitativa se requiere no solamente la conveniencia genérica, sino también la específica; porque una línea o una longitud no puede medirse más que con la línea o la longitud.

7. Por tanto, en el caso presente, esa diversidad que se da entre la duración permanente y la sucesiva es tan grande, que no deja la proporción necesaria para que la duración permanente pueda ser medida de la sucesiva. Y esto lo explico así porque la medida cuantitativa no tiene proporción para medir más que por una cierta adecuación o coextensión entre la medida y lo mensurable; ahora bien, la duración permanente no se coextiende con la duración sucesiva; por esto, considerada en sí, ni puede ser adecuada a ella, ni inadecuada; por consiguiente, no tiene ninguna proporción con ella para ser medida suya. Y se confirma porque lo indivisible como tal no tiene aptitud para medir la cantidad de una cosa divisible; es así que la duración permanente es bajo ese aspecto indivisible, y la sucesiva es, en cambio, divisible; luego aquélla no puede ser medida proporcionada de ésta. Se dirá todavía más: que una de las condiciones que deben atribuirse a la medida es que sea indivisible. Se responde que respecto de la cantidad discreta puede tomarse la medida bajo la razón en que es indivisible; así, efectivamente, medimos al número con la unidad, pues el número se compone de unidades en cuanto son indivisibles en esa razón. Pero, respecto de la cantidad continua, aun cuando la medida deba ser indivisible, es decir, consistir en algo indivisible, sin embargo no puede ser medida en cuanto indivisible en ese orden, sino en cuanto tiene magnitud o extensión; de lo contrario no puede ser proporcionada para que—sea por sí misma, sea por su repetición—iguale la extensión de la cosa que se mide; así, por tanto, la duración permanente es desproporcionada para ser medida de la duración sucesiva; por consiguiente, la duración sucesiva es mensurable únicamente con otra duración sucesiva, que se toma como medida extrínseca de ella.

regula pro omnibus assignari, sed iuxta rerum et mensurarum diversitatem id iudicandum est. Nam in aliqua mensura perfectionis sufficit convenientia analoga, in aliqua vero mensura quantitativa requiritur non tantum convenientia generica, sed etiam specifica; linea enim seu longitudo non potest nisi linea vel longitudine mensurari.

7. In praesenti ergo illa diversitas quae est inter durationem permanentem et successivam tanta est ut non relinquat proportionem necessariam ut duratio permanens possit esse mensura successivae. Quod ita declaro, quia mensura quantitativa non habet proportionem ad mensurandum nisi per quamdam adaequationem vel coextensionem mensurae et mensurabilis; sed duratio permanens non coextenditur durationi successivae; unde secundum se nec potest esse illi adaequata nec inadaequata; ergo nullam habet proportionem cum illa, ut sit eius mensura. Et confirmatur, quia indivisibile ut sic non est aptum ad mensurandam quantitatem rei divisibilis; sed duratio permanens sub ea ratione indivisibilis est; successiva vero est divisibils; ergo non potest illa esse huius proportionata mensura. Dices: immo una ex conditionibus mensurae assignari solet, quod sit indivisibilis. Respondetur respectu quantitatis discretae posse mensuram assumi sub ea ratione qua indivisibilis est; sic enim unitate mensuramus numerum, nam numerus ex unitatibus componitur, quatenus in ea ratione indivisibiles sunt. Respectu vero quantitatis continuae, quamvis mensura debeat esse indivisibilis, id est, in indivisibili consistens, tamen non potest esse mensura ut indivisibilis in eo ordine, sed ut magnitudinem vel extensionem habet; alioqui non potest esse proportionata, ut vel per seipsam vel per repetitionem adaequet extensionem rei mensuratae; sic igitur duratio permanens improportionata est ut sit mensura durationis successivae; ergo duratio successiva solum est mensurabilis per aliam durationem successivam quae in mensuram extrinsecam eius assumitur.

Afirmación cuarta

8. Por lo cual se ha de decir además que por su propia naturaleza no hay ningún movimiento o duración sucesiva que sea medida de los demás movimientos, sino que depende de la elección y capacidad de los hombres; pero que, sin embargo, hay en la realidad algún movimiento más apto de suyo para ser destinado a esta función de medir las acciones y duraciones sucesivas, concretamente el movimiento del cielo, en el cual el fundamento mismo o capacidad para que sea tomado como medida es una propiedad real suya; sin embargo, la institución y adaptación para que tenga la razón de medida de modo próximo es solamente una denominación de razón. Todo esto será fácil de explicar y probar si se tiene presente lo que dijimos acerca de la razón de medida en la disputación XLIII, s. 3, donde pusimos también las condiciones necesarias para esta medida extrínseca, concretamente ser conocida, cierta e invariable, y proporcionada a lo que se mide. Estas condiciones se suponen en la realidad misma para que tenga aptitud cuasi remota y fundamental, en la función de medir. Pero, para que tenga ya la aptitud cuasi próxima para medir, es precisa la institución humana, por la cual ha sido propuesta en una cierta cantidad prefijada, y reducida también a un término mínimo, y que así tenga aptitud para medir a la manera humana, ya que en la cantidad grande fácilmente sobreviene la equivocación y no puede aplicarse con tanta comodidad a todas las cosas mensurables, incluso a las más pequeñas.

9. Así, por tanto, tratando de la medida próximamente apta, es claro que ningún movimiento es por su naturaleza medida de los otros, porque en ninguno se halla esa división y designación que se requiere para medir, sino que esto depende siempre de la razón y decisión humana. Pero, en cambio, hablando del fundamento que puede darse en la realidad para este género de medida, se ve también que esto se encuentra, sobre todo, en el movimiento del cielo, pues ese movimiento es conocidísimo por razón de los astros, sobre todo del sol y de la luna; es también muy cierto y muy regular, y en cuanto que es muy veloz, es también en cierto modo muy breve; por consiguiente, tiene de suyo gran aptitud para que se le tome

Quarta assertio

8. Ex quo ulterius dicendum est ex natura rei nullum esse motum seu durationem successivam quae sit aliorum motuum mensura, sed ex arbitrio et capacitate hominum pendere; nihilominus tamen aliquem esse motum in rerum natura de se aptiorem ut ad hoc munus mensurandi actiones et durationes successivas destinetur, nimirum, caeli motum, in quo fundamentum ipsum seu capacitas ut assumatur in mensuram proprietas eius realis est; institutio vero et accommodatio ut proxime habeat rationem mensurae rationis tantum denominatio est. Hoc totum erit ad declarandum et suadendum facile, si prae oculis habeantur ea quae de ratione mensurae in disp. XLIII, sect. 3, dicta sunt, ubi etiam conditiones ad hanc extrinsecam mensuram necessarias posuimus, nimirum, quod sit nota, certa et invariabilis et proportionata mensurabili. Quae conditiones in ipsa re supponuntur ut ad munus mensurandi apta sit quasi remote ac fundamentaliter. Ut vero iam habeat quasi proximam aptitudinem ad mensurandum, necessaria est institutio humana per quam proposita sit in certa ac praefixa quantitate et redacta etiam ad minimum aliquem terminum, et ita sit apta ad mensurandum humano modo, quia in magna quantitate facilius contingit deceptio, et non tam commode potest ad omnia mensurabilia etiam minima applicari.

9. Sic igitur, loquendo de mensura proxime apta, constat nullum motum esse ex natura sua mensuram aliorum, quia in nullo reperitur ea partitio et designatio quae ad mensurandum necessaria est, sed hoc semper ex ratione et humano arbitrio pendet. At vero loquendo de fundamento quod in re esse potest ad hoc genus mensurae, etiam constat hoc maxime reperiri in motu caeli, nam ille motus est notissimus ratione astrorum, praesertim solis et lunae; est etiam certissimus ac regularissimus, et quatenus velocissimus est, etiam est quodam modo brevissimus; ergo est de se aptissimus ut

en orden a medir los restantes movimientos o duraciones de ellos. Con esta verdad está conforme lo que la Escritura Divina refiere que dijo Dios al crear el universo: *Háganse astros en el firmamento del cielo, y sirvan de señales y tiempos, y de días y años*. A esto parece que aludió Platón en el *Timeo* cuando dijo que *el tiempo es la rotación del mundo celeste*. Y lo mismo pensaron muchos otros filósofos antiguos, como refiere Simplicio, IV *Phys.*, y en el mismo sitio Alberto, tract. III. Y se refiere a lo mismo la definición de Aristóteles, que dice que *el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior;* y habla del tiempo que es la medida extrínseca de las duraciones, y en cuanto ha sido destinado por la razón y decisión humana para la función de medir, y lo coloca en el movimiento del cielo, y casi por antonomasia entiende a éste con el nombre de movimiento en la definición mencionada, como se verá por el transcurso de esos capítulos.

10. Se ve también que este movimiento no tiene razón de tiempo y de medida más que en cuanto se numeran en él las partes de lo anterior y lo posterior en la sucesión y duración. Esas partes, efectivamente, se llaman número, no según la razón propia de la cantidad discreta, sino en cuanto puede hallarse en las partes del continuo; y ese número, en cuanto es número, no está en acto en una cosa, sino solamente en potencia; pero se completa o numera en cierto modo por la actividad del alma. Por lo cual, con esas palabras significó Aristóteles que este tiempo en su razón de medida quedaba de alguna manera completado por la actividad del alma, como dijimos en la parte última de la aserción; pues por esa numeración y cuasi división de la mente queda reducida a una cantidad definida, por la cual podría ejercer la razón de medida, ya sea por la aplicación, ya por la repetición. Y esto es lo que enseñó de manera más expresa allí mismo el Filósofo, c. 14, text. 131: que el tiempo dependía del alma. Y esto lo enseñó también San Agustín, lib. XI de las *Confesiones*, c. 28, y es la opinión común.

En qué sentido hay un tiempo único, y resolución directa de la cuestión

11. Y con esto, finalmente, para responder en forma a la cuestión que se propuso, se concluye que hay un único tiempo en el universo que tenga razón

ad mensurandos alios motus seu durationes eorum assumatur. Cui veritati consonat quod divina Scriptura refert dixisse Deum in conditione universi: *Fiant luminaria in firmamento caeli, et sint in signa et tempora, et dies, et annos*. Ad quod videtur allusisse Plato, in Timaeo, cum dixit *tempus esse conversionem caelestis mundi*. Idemque senserunt multi alii antiqui philosophi, ut Simplicius IV Phys. refert, et ibidem Albert., tract. III. Et in idem redit definitio Aristotelis dicentis *tempus esse numerum motus secundum prius et posterius;* loquitur enim de tempore quod est extrinseca mensura durationum, et prout humana ratione et institutione ad munus mensurandi destinatum est, illumque constituit in motu caeli, et quasi per antonomasiam hunc intelligit nomine motus in praedicta definitione, ut ex discursu illorum capitum constat.

10. Hunc autem motum non habere rationem temporis et mensurae, nisi quatenus in eo numerantur partes prioris et posterioris in successione et duratione, etiam constat. Illae enim partes numerus dicuntur, non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continui reperiri potest; qui numerus, ut numerus est, non est actu in re, sed potentia tantum; per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur. Unde in ea particula significatum est ab Aristotele tempus hoc in ratione mensurae aliquo modo compleri per opus animae, ut in ultima parte assertionis diximus; nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur ad definitam quantitatem, per quam possit mensurae rationem exercere, vel per applicationem, vel per repetitionem. Et hoc est quod expressius docuit ibidem Philosophus, c. 14, text. 131, tempus pendere ab anima. Quod etiam docuit divus Augustinus, XI Confess., c. 28; estque communis sententia.

Quomodo sit unicum tempus, et directa quaestionis resolutio

11. Atque hinc tandem, ut quaestioni propositae in forma respondeamus, concluditur

propia de medida extrínseca, y que está en el movimiento del cielo. Esta es la opinión de Aristóteles en el lib. IV de la *Física,* a quien siguen e interpretan así filósofos y teólogos. Entre ellos se da frecuentemente la distinción de que el tiempo se ha de tomar en doble sentido: uno, absolutamente como la duración intrínseca del movimiento, y así se multiplican los tiempos en el mismo orden de los movimientos, tal como se dijo antes. En otro sentido se toma como la medida extrínseca y común de los restantes movimientos, en parte existente por su naturaleza fundamentalmente o de modo incoativo (por decirlo así), en parte dividido por la razón y acomodado a la medición, y en tal sentido hay solamente un tiempo, y se da en el movimiento del cielo. Así se encuentra en Santo Tomás, *In II,* dist. 12, q. 1, a. 5, ad 2 y 3, y en la q. 48, c. sobre el *cuando,* por más que en otros pasajes diga absolutamente y sin distinción alguna que hay solamente un tiempo, como se ve por el *Opusc.* 36, c. 2, y I, q. 20, a. 6, y q. 66, a. 4, ad 3, aun cuando de este último pasaje pueda también inferirse la mencionada distinción y doctrina. La tiene también Cayetano, I, q. 10, a. 6, donde expone así a Santo Tomás; y Capréolo, *In II,* dist. 2, q. 2, a. 3; y Iavello, IV *Phys.,* q. 23, donde lo defiende también Janduno, q. 28. Y esta distinción propusieron el Halense, II p., q. 9, miembro 9, y Buenaventura, *In I,* dist. 3, en la pte. 2.ª, acerca de la letra del Maestro, n. 33; y Tomás de Argentina, *In IV,* dist. 48, a. 4, q. única. Pero la razón de esta parte es clara por lo dicho, ya que en ese movimiento es en el único en que se dan todas las condiciones exigidas para esta medida. Y por el uso mismo se ve suficientemente, pues siempre que queremos juzgar acerca de la duración de una acción o movimiento inferior, la comparamos con el movimiento del cielo, en cuanto lo podemos conocer.

12. Y no importa el que a veces nos valgamos también de otros movimientos inferiores en calidad de medida extrínseca de otras acciones, como del movimiento del reloj, porque también tomamos a estos movimientos como medidos por el movimiento del cielo, y así no miden sino en virtud de aquél y en cuanto manifiestan su duración, y además de suyo tienen una medida imperfecta y—valga la expresión—inconstante, a causa de la fácil variabilidad e irregularidad de tales

unicum esse tempus in universo quod propriam rationem extrinsecae mensurae habeat, illudque esse in motu caeli. Haec est sententia Aristotelis, in IV Phys., quem et philosophi et theologi ita interpretantur et sequuntur. Apud quos frequens est illa distinctio, tempus dupliciter accipi solere: uno modo absolute pro duratione intrinseca motus, et sic multiplicari tempora aeque ac motus, ut supra dictum est. Alio vero modo sumi pro mensura extrinseca et communi caeterorum motuum, partim a natura existente fundamentaliter seu inchoative (ut ita dicam), partim per rationem divisa et ad mensurandum accommodata, et hoc modo esse unum tantum tempus, illudque esse in motu caeli. Ita sumitur ex D. Thoma, In II, dist. 12, q. 1, a. 5, ad 2 et 3, et q. 48, c. de Quando, quamvis aliis locis absolute et sine distinctione ulla unum tantum tempus esse dicat, ut patet ex opusc. 36, c. 2, et I, q. 20, a. 6, et q. 66, a. 4, ad 3, licet ex hoc postremo loco etiam possit praedicta distinctio et doctrina colligi. Quam etiam habet Caiet., I, q. 10, a. 6, ubi ita D. Thom. exponit; et Capreol., In II, dist. 2, q. 2, a. 3; et Iavell., IV Phys., q. 23: ubi idem tenet Iandun., q. 28. Et eam distinctionem tradiderunt Alens., II p., q. 9, memb. 9; et Bonav., In I, dist. 3, in 2 p., circa litteram Magistri, n. 33; et Thom. de Argent., In IV, dist. 48, a. 4, q. unic. Ratio vero huius partis nota est ex dictis, quia in solo illo motu reperiuntur conditiones omnes ad huiusmodi mensuram requisitae. Ex ipso etiam usu id satis constat, nam quotiescumque de duratione alicuius actionis vel inferioris motus iudicare volumus, eam conferimus cum motu caeli, ut id cognoscere possumus.

12. Nec refert quod interdum utimur etiam aliis motibus inferioribus in ratione mensurae extrinsecae aliarum actionum, ut motu horologii; nam et hos etiam motus assumimus ut mensuratos per motum caeli, et ita non mensurant nisi veluti in virtute eius et quatenus notificant durationem eius, et praeterea ex se sunt imperfectae et (ut ita dicam) inconstantis mensurae, propter

movimientos. Y por el mismo motivo no importa que alguna vez parezca también que nos valemos de movimientos inferiores para medir la duración del movimiento mismo del cielo, pues en realidad no nos valemos de ellos como medidas, sino como señales más cercanas a nosotros, y los empleamos para conocer cuánta parte del movimiento del cielo haya pasado, a fin de poder valernos de ella como medida de nuestras acciones.

SECCION XI

COSAS QUE SON MEDIDAS POR ESTE TIEMPO, Y QUÉ ES LO QUE EN ELLAS SE MIDE

1. En primer lugar es cierto que todos los movimientos físicos y corporales se miden con este tiempo, o son mensurables con él; en este sentido se ha de tomar siempre para que carezca de toda dificultad.

2. En segundo lugar hay que agregar que el tiempo en estos movimientos mide de modo esencial y primario su pausa y duración. Esto es evidente de suyo, por la experiencia, y se ve por la razón, ya que la medida debe ser homogénea; por lo cual medimos lo mismo que es medible, en cuanto tiene una condición del mismo género. En segundo lugar resulta consecuentemente que mide la velocidad o lentitud del movimiento, añadiéndose, sin embargo, la cantidad del espacio; pues por comparación con ambas cantidades se conoce la velocidad, ya que es movimiento más veloz el que recorre igual espacio en menor tiempo, o mayor espacio en tiempo igual. Finalmente, se mide también, consiguientemente, la uniformidad o diformidad del movimiento, pues ésta surge de la igualdad o desigualdad de velocidad de las partes del movimiento. Otros añaden también que mide la perfección del movimiento, pero esta razón de medida, como dije ya, no se refiere al tema presente. Y tanto más cuanto que bajo esta razón el tiempo, como tiempo, no mide el movimiento, sino que un movimiento, en cuanto es movimiento más perfecto, es medida de otro movimiento. Y en tal género no consta que el movimiento del cielo—en cuanto a la perfección esencial que tiene en la razón de

illorum motuum facilem variabilitatem et irregularitatem. Et eadem ratione non refert quod aliquando etiam uti videmur inferioribus motibus ad mensurandam durationem ipsius motus caeli, nam revera non utimur illis ut mensuris, sed ut signis nobis propinquioribus, quibus utimur ad cognoscendum quanta pars motus caeli defluxerit, ut possimus illa uti tamquam mensura nostrarum actionum.

SECTIO XI

QUAS RES, ET QUID IN IISDEM REBUS HOC TEMPUS MENSURET

1. Primum omnium certum est omnes motus physicos et corporales hoc tempore mensurari, seu esse mensurabiles; ita enim semper accipiendum est, ut careat omni difficultate.

2. Secundo addendum est tempus mensurare in his motibus primo ac per se moram et durationem eorum. Hoc per se notum est experientia, et ratione patet, quia mensura debet esse homogenea; unde metitur ipsum mensurabile, quatenus habet conditionem eiusdem generis. Deinde consequenter fit ut mensuret velocitatem vel tarditatem motus, adiuncta tamen quantitate spatii; nam per comparationem ad utramque quantitatem velocitas cognoscitur, eo quod velocior motus sit qui aequale spatium in minori tempore aut maius spatium in aequali tempore pertransit. Denique consequenter etiam metitur uniformitatem aut difformitatem motus, nam haec consurgit ex aequali vel inaequali velocitate partium motus. Aliqui etiam addunt mensurare perfectionem motus; sed haec ratio mensurae, ut iam dixi, non spectat ad praesens. Eo vel maxime quod sub hac ratione tempus, ut tempus, non mensurat motum, sed unus motus, ut motus perfectior, est mensura alterius. Et in eo genere non constat motum caeli, quoad essentialem perfectionem quam

movimiento—sea más perfecto que todos los otros, aun cuando los supere en las condiciones que se requieren para la medida de la duración; sobre este punto se trató ya en lo que precede.

3. Se objetará: ¿cómo puede el tiempo medir los movimientos, no siendo más conocido que éstos? Se responde que aquí puede establecerse una doble comparación. Una es del movimiento celeste con los demás movimientos; la otra es del tiempo como tal, con respecto al movimiento, en la razón de más o menos conocido. Del primer modo afirman algunos que el movimiento celeste es ciertamente menos conocido para nosotros, pero que por su naturaleza es más conocido, y que esto basta para que su duración se tome como medida. Pero esa afirmación es equivocada, no sólo porque esa medida no está para que se valgan de ella Dios o los ángeles, sino los hombres, y la medida debe ser más conocida precisamente para aquellos a cuyo uso se destina. De otra manera, ¿cómo les iba a servir para conocer otras cosas que han de ser medidas por ella? Además, también porque si ese movimiento no nos es más conocido, ¿para quién se dice que es más conocido por su naturaleza? En efecto, no es absolutamente más noble en el género del ente, ni tampoco dependen de él esencialmente y *per se* los restantes movimientos; por lo cual es igualmente conocido para un ángel nuestro movimiento local o el movimiento de aumento o el de alteración. Por consiguiente, hay que afirmar que ese movimiento es más conocido para nosotros en cuanto es preciso para la razón de medida; pues aun cuando tal vez en cuanto a su causa eficiente y otras cosas parecidas sea menos conocido para nosotros, y aun cuando en sí mismo no parezca tan sensible como los movimientos inferiores, sin embargo, en cuanto al problema de su existencia y en cuanto a su uniformidad y perpetuidad, es de modo absoluto y en general respecto de todos los hombres el más conocido, al menos mediante los astros que se han designado como señales de dicho movimiento.

4. Acerca de la segunda comparación dudan igualmente algunos, porque parece que el tiempo es algo más oscuro que el movimiento, y por ello no parece que sea medida apta del movimiento. El antecedente es claro porque el movimiento es manifiesto para los sentidos por sí mismo, y el tiempo, en cambio, es muy difícil de conocer. Se responde, sin embargo, que si estas dos cosas se comparan en

habet in ratione motus, esse perfectiorem omnibus aliis, licet in eis conditionibus quae ad mensuram durationis requiruntur eos excedat; de qua re in superioribus dictum est.

3. Dices: quomodo potest tempus mensurare motus, cum non sit notius illis? Respondetur duplicem hic posse fieri comparationem. Una est motus caelestis ad caeteros motus; alia est temporis ut sic ad motum, in ratione notioris vel minus noti. Priori modo dicunt aliqui motum caelestem esse quidem minus notum nobis, esse tamen notiorem natura sua, idque satis esse ut duratio eius in mensuram assumatur. Sed hoc non recte dicitur; tum quia illa mensura non est ut Deus vel angeli ea utantur, sed homines; mensura autem illis debet esse notior ad quorum usum instituitur. Alias quomodo deserviet illis, ut per eam cognoscant alia quae mensuranda sunt? Tum etiam quia si ille motus non est notior nobis, cui dicitur natura sua notior? Nec enim est simpliciter nobilior in genere entis, nec etiam ab illo essentialiter et per se pendent caeteri motus; unde tam notus est angelis vel noster localis motus, vel motus augmentationis aut alterationis. Dicendum ergo est illum motum esse notiorem nobis, quantum necesse est ad rationem mensurae; nam, licet fortasse quantum ad efficientem causam eius et alia similia minus notus nobis sit, et licet in seipso non ita sensibiliter videatur sicut inferiores motus, tamen quantum ad an est et quantum ad uniformitatem suam et perpetuitatem est simpliciter et generatim respectu omnium hominum notissimus, saltem per astra quae posita sunt in signa illius motus.

4. De altera item comparatione dubitant aliqui, quia obscurius esse videtur tempus quam motus, et ideo non videtur esse apta mensura motus. Antecedens patet, quia motus per seipsum sensibus patet, tempus vero difficillimum cognitu est. Respondetur tamen, si haec duo in genere comparentur et cum proportione, neutrum esse notius alio;

general y con proporción, ninguna de las dos es más conocida que la otra; pues en cuanto a su existencia es tan conocido que se da el tiempo como que se da el movimiento, porque es igualmente evidente que el movimiento dura mientras se produce, o sea, que consume algún intervalo, como es evidente que se da o se produce el movimiento; el tiempo, en cambio, hablando en general, es lo mismo que la duración del movimiento. Pero si se comparan en cuanto a su esencia, se explica en ambos de forma igualmente oscura. Finalmente, si se comparan en la razón de la medida y lo que se mide, de la misma manera que el tiempo mide en cuanto es una cierta duración, igualmente lo que se mide en el movimiento por medio de ella es su duración; por consiguiente, en cuanto a esto, se da también una razón igual. Luego la comparación no debe establecerse entre el tiempo y el movimiento, sino entre un movimiento y los otros, y entre la duración de uno y las duraciones de los otros, y de este modo queda perfectamente establecida la razón de tiempo, y la diferencia o exceso es que esa duración se toma como medida y recibe la razón y denominación completa del tiempo que se da en el movimiento, el cual en comparación con los otros movimientos es más conocido y tiene por lo demás las condiciones requeridas para medir, como ya explicamos.

5. *Cuál de entre los movimientos celestes es la medida de éstos.*—Pero preguntará alguien que aun cuando esto sea verdad, comparando el movimiento del cielo con los movimientos inferiores, qué es lo que se ha de decir comparando entre sí los movimientos mismos celestes. Se responde que, hablando en absoluto, también los movimientos de las esferas celestes inferiores se miden con el movimiento del primer móvil, y que así, hablando absolutamente, se da en él el tiempo, en cuanto tiene razón de medida primera y más universal, aun cuando reciba de los movimientos propios del sol y de la luna—según nuestro modo de concebir y de hablar—la división y denominación de los años y los meses. Efectivamente, lo mismo que la rotación íntegra del primer móvil se llama día, así la rotación íntegra propia de la órbita del sol se llama año, y su duodécima parte se llama mes, de la misma manera que el recorrido íntegro de la órbita de la luna según su propio movimiento se llama mes lunar; y ambos recorridos, tanto del sol como de la luna, se miden por el número de los días; y así, hablando en absoluto, el

nam, quantum ad an est, aeque notum est dari tempus ac dari motum, quia aeque evidens est durare motum dum fit, seu aliquam moram consumere, ac est evidens esse vel fieri motum; tempus autem, in communi loquendo, idem est quod duratio motus. Si vero comparentur quantum ad quid est, aeque obscure in utroque explicatur. Si denique comparentur sub ratione mensurae et mensurati, sicut tempus mensurat ut est duratio quaedam, ita quod in motu per illud mensuratur est duratio eius; ergo quantum ad hoc est etiam aequalis ratio. Comparatio ergo non debet fieri inter tempus et motum, sed inter unum motum et alios, et inter durationem unius et durationes aliorum, et hoc modo constituitur optime ratio temporis, et differentia vel excessus est quia illa duratio assumitur in mensuram et accipit completam rationem et denominationem temporis quae est in motu qui comparatione aliorum motuum notior est, et alias habet conditiones ad mensurandum requisitas, ut explicuimus.

5. *Quis inter caelestes motus sit eorum mensura.*— Sed quaeret aliquis, esto hoc verum sit comparando motum caeli ad inferiores motus, quid dicendum sit comparando ipsos motus caelestes inter se. Respondetur, absolute loquendo etiam motus inferiorum orbium caelestium mensurari motu primi mobilis, atque ita in illo esse, simpliciter loquendo, tempus, ut habet rationem primae et universalissimae mensurae, quamquam ex motibus propriis solis et lunae recipiat, modo nostro concipiendi et loquendi, divisionem ac denominationem annorum et mensium. Sicut enim integra circulatio primi mobilis dies appellatur, ita integra circulatio propria orbis solis vocatur annus, et duodecima pars eius vocatur mensis, sicut etiam integra conversio orbis lunae secundum motum proprium vocatur mensis lunaris; utraque autem conversio, tam solis quam lunae, numero dierum mensuratur; atque ita, simpliciter loquendo, motus primi mo-

movimiento del primer móvil es la medida de todos los movimientos corporales que discurren por debajo de él.

Con qué tiempo se miden los movimientos espirituales

6. Pero preguntará nuevamente alguien si también este tiempo es medida de las demás acciones sucesivas que no son movimientos físicos. Aquí se habla únicamente de la sucesión continua, como es el movimiento espiritual de los ángeles, o el local, o de intensidad, suponiendo que pueda darse en los actos espirituales. Y en este sentido, es parecer común en la escuela de Santo Tomás que estos movimientos espirituales no se miden por este tiempo, sino que hay que establecer otro tiempo en el ángel supremo, por ejemplo, que sea la medida de tales movimientos. Y así hace Santo Tomás, I, q. 10, a. 5, y q. 58, a. 3, pasajes en los que mantienen lo mismo Cayetano y los otros modernos; y Capréolo, Enrique y los demás citados antes. Se opone, sin embargo, a este parecer que no hay ningún movimiento espiritual en los ángeles en cuya duración pueda entrar la referida razón de tiempo, porque para esta razón de medida no basta que la duración o el movimiento estén en el móvil más noble, sino que es mucho más necesario que el movimiento sea regular, uniforme, y también que esté siempre en acto, que sea perpetuo, de tal manera que pueda servir siempre para medir; ahora bien, ninguno de los movimientos de los ángeles es de esta clase; pues, al ser voluntario y enteramente libre, no dura siempre, ni se produce de manera regular y uniforme. Sé que puede responderse que, aun cuando no se dé ese movimiento regular existente en acto, sin embargo puede darse, y por lo mismo puede concebirse, y que ello basta para la razón de medida, porque la medida no ejerce su función más que en cuanto está en la mente. Pero esta respuesta no es admisible, ya porque la razón aducida prueba que ese movimiento regular y perenne no sólo no se da de hecho, pero que ni siquiera es connatural a las sustancias espirituales; ya también porque esa concepción de tal movimiento posible es inoportuna para el conocimiento angélico, y de suyo más difícil que el conocimiento de cualquier movimiento existente; ya finalmente porque de lo contrario podría decirse de la misma manera que

bilis est mensura omnium motuum corporalium qui sub illo decurrunt.

Quo tempore mensurentur spirituales motus

6. Sed quaeret rursus aliquis an etiam hoc tempus sit mensura aliarum actionum successivarum quae motus physici non sunt. Ubi sermo est tantum de successione continua, ut est spiritualis motus angelicus, vel localis, vel intensionis, supponendo quod possit dari in actibus spiritualibus. Atque in hoc sensu in schola D. Thomae communis sententia est hos spirituales motus non mensurari hoc tempore, sed esse constituendum aliud tempus in supremo angelo, verbi gratia, quod sit mensura talium motuum. Ita D. Thomas, I, q. 10, a. 5, et q. 58, a. 3, quibus locis Caiet. et alii recentiores idem tenent; et Capr., Henric. et alii supra citati. Obstat tamen huic sententiae quia nullus motus spiritualis est in angelis in cuius durationem possit cadere praedicta ratio temporis, quia ad hanc rationem mensurae non sufficit quod duratio vel motus sint in nobilissimo mobili, sed multo magis necessarium est ut motus sit regularis, uniformis, atque etiam quod sit semper in actu, perpetuus, ut semper possit deservire ad mensurandum; nullus autem motus angelorum est huiusmodi; nam, cum sit voluntarius ac omnino liber, nec semper durat nec fit modo regulari et uniformi. Scio responderi posse, etsi non detur talis motus regularis actu existens, posse tamen dari et consequenter posse etiam concipi, idque satis esse ad rationem mensurae, quia mensura non exercet munus suum, nisi prout est in mente. Sed haec responsio non probatur, tum quia ratio facta probat talem motum regularem et perennem non solum non de facto, sed etiam non esse connaturalem spiritualibus substantiis; tum etiam quia talis conceptio illius motus possibilis est impertinens ad cognitionem angelicam, et de se difficilior quam cognitio cuiuslibet motus existentis. Tum denique quia alias eodem modo dici posset non tempus

la medida no es el tiempo o el evo existente en un ángel creado, sino en cuanto puede concebirse en otro posible más perfecto.

7. Por lo cual, si hablamos en relación con nosotros, es claro que todo ese movimiento espiritual es para nosotros desproporcionado para ser el tiempo del que podamos usar para la medición de las acciones espirituales, ya que para nosotros es desconocido. Es verdad que también esas mismas acciones espirituales, en cuanto son tales, son desconocidas para nosotros, y por ello no las podemos medir, y por lo mismo no necesitamos un tiempo que sea medida de ellas. Sin embargo, en cuanto esas acciones pueden de alguna manera ser conocidas por nosotros, concretamente si tienen algún vínculo con las acciones materiales, así no pueden medirse sino con este tiempo celeste, y de este modo medimos nuestras acciones del entendimiento y de la voluntad con este tiempo. Pero si hablamos refiriéndonos a los ángeles mismos, ciertamente ellos no necesitan ninguna medida para conocer la duración de sus acciones, porque cualquier duración es para ellos tan conocida por sí misma como puede serlo por comparación con otra, como explicaremos poco después. Sin embargo, si quieren pueden valerse a su voluntad de dicha comparación y conocer que un movimiento de un ángel inferior ha durado tanto como el de uno superior; con todo, esto no será tanto conocer a uno por otro como por una medida, cuanto conocer su igualdad o desigualdad en la duración; de ese modo puede conocer también el ángel cuánto dura su movimiento en comparación con el movimiento del cielo. Más todavía, no solamente el ángel, sino incluso Dios, aun cuando no lo necesite, ni pueda valerse de la medida extrínseca para conocer la duración de cualquier movimiento, sin embargo no puede conocer la coexistencia de uno con otro y su igualdad y desigualdad en la duración, a no ser que conozca simultáneamente a uno y otro y los compare entre sí, ya que los correlativos se dan simultáneamente en el conocimiento.

Si la sucesión discreta puede medirse con el tiempo

8. Por otra parte, puede preguntarse si el tiempo celeste es la medida del movimiento o de la sucesión discreta. En este punto todos están de acuerdo en la

aut aevum existens in angelo creato, sed prout concipi potest in alio perfectiori possibili, esse mensuram.

7. Quocirca, si respectu nostri loquamur, clarum est omnem illum spiritualem motum esse nobis improportionatum ut sit tempus quo possimus uti ad mensurandum spirituales actiones, quia est nobis ignotus. Verum est ipsas etiam spirituales actiones, quatenus tales sunt, esse nobis ignotas, et ideo non esse a nobis mensurabiles, ac proinde non indigere nos aliquo tempore quod sit mensura illarum. Tamen, quatenus illae actiones aliquo modo a nobis cognosci possunt, nimirum, si coniunctionem aliquam habeant cum actionibus materialibus, sic non possunt mensurari nisi hoc tempore caelesti, atque ita mensuramus nostras actiones intellectus et voluntatis hoc tempore. Si vero respectu ipsorum angelorum loquamur, certe illi nulla indigent mensura ad cognoscendam durationem suarum actionum, quia tam nota est ipsis quaecumque duratio per seipsam, quam esse potest per comparationem ad aliam, ut paulo inferius magis declarabimus. Si tamen velint, possunt pro suo arbitrio uti huiusmodi comparatione et cognoscere tantum durasse motum inferioris angeli quam superioris; verumtamen id non tam erit cognoscere unum per aliud tamquam per mensuram quam cognoscere eorum aequalitatem vel inaequalitatem in duratione; quomodo etiam potest angelus cognoscere quantum duret suus motus per comparationem ad motum caeli. Immo non solum angelus, sed etiam Deus, licet non indigeat neque uti possit mensura extrinseca ad cognoscendam durationem cuiuslibet motus, non tamen potest cognoscere coexistentiam unius cum alio et eorum aequalitatem aut non aequalitatem in durando, nisi utrumque simul cognoscendo et illa inter se comparando, quia correlativa sunt simul cognitione.

An successio discreta possit tempore mensurari

8. Rursus quaeri potest an tempus caeleste sit mensura motus seu successionis

opinión negativa. Pero los tomistas que hablan de esa sucesión discreta, sobre todo en el caso de los ángeles, le asignan también otro tiempo discreto que es la medida extrínseca de todos los movimientos inferiores parecidos. Sin embargo, en esta sucesión discreta pueden considerarse dos cosas: una es el intervalo de cada uno de los instantes, y consecuentemente el intervalo también de todos los instantes tomados simultáneamente que se suceden inmediatamente entre sí. La otra es el número o muchedumbre de tales instantes. La consideración primera es accidental para la razón de la sucesión discreta como tal; pues de modo esencial sólo se refiere a la razón de la cantidad discreta o multitud la pluralidad de unidades indivisibles bajo esa razón; en cambio, que esas unidades tengan una duración mayor o menor es algo accidental. A la manera como, por ejemplo, en un grupo de tres piedras es accidental para la razón de grupo ternario que esas piedras tengan mucha o poca cantidad, y que puestas una al lado de las otras compongan una mole grande o pequeña. Por tanto, lo mismo ocurre proporcionalmente en la sucesión o composición discreta de instantes. Por eso tal duración y permanencia de cada uno de los instantes, y consecuentemente también de todo el tiempo en cuanto es un agregado de ellos, o no es mensurable por la indivisibilidad de cada uno de los instantes, o se ha de medir con un tiempo continuo, a la manera como diremos inmediatamente acerca del evo.

9. En cuanto a lo segundo, es decir, al número de los instantes, es claro que un movimiento discreto como tal no puede medirse con algún tiempo continuo, ni corporal ni espiritual, ya que ni valiéndose de la duración del tiempo continuo ni de la coexistencia del movimiento discreto en cualquier tiempo continuo, puede conocerse qué número de instantes haya en ese movimiento discreto a lo largo de un día, o de una hora, por ejemplo, del movimiento continuo, ya que en cualquier parte del movimiento continuo puede haber un movimiento discreto que conste de muchos o de pocos instantes sin ningún término cierto.

10. Y por el mismo motivo, no veo cómo el movimiento discreto puede medirse con un tiempo discreto extrínseco y existente en el movimiento superior, ya

discretae. In qua re omnes conveniunt in assertione negativa. Thomistae vero qui de hac successione discreta in angelis potissime loquuntur, aliud etiam tempus discretum assignant quod sit mensura extrinseca omnium similium motuum inferiorum. Verumtamen in hac successione discreta duo possunt considerari: unum est mora uniuscuiusque instantis, et consequenter mora etiam omnium instantium simul sumptorum sibique immediate succedentium. Aliud est numerus seu multitudo talium instantium. Prior consideratio per accidens est ad rationem discretae successionis ut sic; nam per se solum spectat ad rationem quantitatis discretae seu multitudinis pluralitas unitatum sub ea ratione indivisibilium; quod vero illae unitates habeant maiorem vel minorem durationem, accidentarium est. Sicut in ternario lapidum, verbi gratia, per accidens est ad rationem ternarii quod illi lapides sint magnae vel parvae quantitatis, et quod iuxta se positi magnam vel parvam molem efficiant. Igitur idem proportionaliter est in discreta instantium successione aut compositione. Quapropter illa duratio et permanentia singulorum instantium, et consequenter etiam totius temporis ut aggregati ex illis, vel mensurabilis non est, propter indivisibilitatem singulorum instantium, vel mensuranda est tempore continuo, ad eum modum quo statim de aevo dicemus.

9. Quantum ad secundum autem, id est, quoad numerum instantium, clarum est non posse motum discretum ut sic mensurari aliquo tempore continuo, nec corporali nec spirituali, quia neque ex diuturnitate continui temporis, neque ex coexistentia motus discreti in quolibet tempore continuo, cognosci potest quis numerus instantium fuerit in tali motu discreto per diem vel per horam, verbi gratia, motus continui, quia in qualibet parte motus continui potest esse motus discretus constans pluribus vel paucioribus instantibus absque ullo certo termino.

10. Et eadem ratione, non video quomodo motus discretus possit mensurari per tempus discretum extrinsecum et existens in superiori motu, quia nec potest mensurari

que ni puede ser medido en cuanto a la permanencia de los instantes; pues ésta, como dije, no sólo es accidental, sino que no es fija y cierta en alguno de esos tiempos o instantes. Ni tampoco puede medirse en cuanto al número de instantes, ya que ningún número determinado de instantes corresponde a un movimiento en comparación con otro, sino que en tanto que en un ángel superior hay una sucesión discreta que consta de tres instantes, puede haber otra en el inferior, que conste de diez o de más instantes, y al contrario; por consiguiente, el número de los instantes de un movimiento no puede medirse por el tiempo extrínseco de otro movimiento. Luego esta medida extrínseca no es necesaria respecto de la sucesión discreta en cuanto es tal, sino que se ha de medir por la repetición de una unidad, a la manera que todo número es mensurable por la unidad; pues si algunas veces un número se mide por otro, es sólo en cuanto uno es materialmente parte del otro, como el binario lo es del senario, y entonces se toma a manera de unidad.

Si las sustancias corruptibles se miden con el tiempo

11. Además, suele preguntarse si este tiempo celeste mide también las realidades corruptibles en cuanto a la sustancia de éstas, o sea, en cuanto a su permanencia sustancial; y la misma pregunta tiene lugar en todas las realidades permanentes corruptibles. Acerca de éstas, la opinión común es que todas ellas se miden con este tiempo, como se ve por Santo Tomás, I, q. 10, a. 4, y por los demás autores citados antes; y se toma también de Aristóteles, IV de la *Física*, c. 14, text. 133, donde afirma: *Todas las cosas que se generan y se corrompen se miden con este tiempo*. Pero agrega Durando, *In II*, dist. 2, q. 6, n. 15, que el tiempo no es una medida homogénea de estas cosas, sino que es de otra clase, ya que el tiempo es una duración sucesiva, y las duraciones de estas cosas son en cambio permanentes. Y si se objeta que la medida debe ser homogénea, responderá tal vez que ello es verdad respecto de un objeto mensurable próximo, pero no respecto de aquel que se mide solamente por razón de otro, y como por una cierta

quoad permanentiam instantium; nam haec et est per accidens, ut dixi, et non est fixa et certa in aliquo ex his temporibus aut instantibus. Neque etiam potest mensurari quoad numerum instantium, quia nullus certus numerus instantium correspondet in uno motu comparatione alterius, sed dum est in superiori angelo successio discreta constans ex tribus instantibus, potest esse in inferiori alia quae constet decem aut pluribus instantibus, et e converso; ergo non potest numerus instantium unius motus per extrinsecum tempus alterius motus mensurari. Non est ergo necessaria haec extrinseca mensura respectu successionis discretae, quatenus talis est, sed mensuranda est unitate repetita, sicut omnis numerus per unitatem mensurabilis est; nam si interdum unus numerus mensuratur alio, solum est in quantum unus materialiter est pars alterius, ut binarius senarii, et tunc accipitur per modum unitatis.

An substantiae corruptibiles mensurentur tempore

11. Praeterea, interrogari solet an hoc tempus caeleste mensuret etiam res corruptibiles quoad earum substantiam seu substantialem permanentiam; eademque interrogatio locum habet in omnibus rebus permanentibus corruptibilibus. De quibus communis sententia est haec omnia mensurari hoc tempore, ut patet ex D. Thoma, I, q. 10, a. 4, et ex aliis auctoribus supra citatis; sumiturque etiam ex Arist., IV Phys., c. 14, text. 133, ubi ait: *Omnes res quae generantur et corrumpuntur, hoc tempore mensurantur*. Addit vero Duran., In II, dist. 2, q. 6, n. 15, tempus non esse mensuram homogeneam harum rerum, sed alterius rationis, eo quod tempus sit duratio successiva, durationes vero harum rerum permanentes sint. Quod si obiicias mensuram debere esse homogeneam, respondebit fortasse id esse verum respectu proximi mensurabilis, non vero respectu eius quod tantum ratione alterius et quasi per concomitantiam quam-

concomitancia. Esta doctrina no me desagrada a mí, pues el tiempo esencial y primariamente no mide la permanencia de las cosas corruptibles, la cual es en sí misma indivisible, y consecuentemente también inconmensurable, sino que mide, esencial y primariamente, las mutaciones de estas cosas, como las generaciones, incrementos, alteraciones y corrupciones de las mismas, y consecuentemente mide también la duración del ser de las mismas, en cuanto está o puede estar sometido a esas mutaciones. En ese sentido dijo también Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, c. 12, text. 118, que *el tiempo mide "per se" el movimiento, y "per accidens" el reposo;* pues el tiempo mide *per se* lo anterior y lo posterior, cosas que se encuentran *per se* en el movimiento, y en cambio en el reposo se encuentran por relación o comparación con el movimiento, como expuso muy bien Alberto en *Summa de quatuor coaequaevis*, I p., q. 3, a. 1, ad ult. Y de aquí resulta que el tiempo es de modo esencial e inmediato la medida homogénea de la duración del movimiento, mientras que de la duración permanente sólo es cuasi *per accidens*, y por razón de otro como medida en cierto modo de otra clase, cosa que explicaremos más en el punto siguiente.

Si las realidades incorruptibles se miden con el tiempo

12. *Opinión primera.—Opinión segunda.*—Por último, puede preguntarse si el tiempo mide también la duración de las cosas incorruptibles, que hemos dicho que es el evo (pues la eternidad divina no entra en el problema por ser infinita e inconmensurable). Santo Tomás y sus seguidores, y algunos teólogos que niegan que las acciones y movimientos espirituales, incluso sucesivos y continuos, se midan con este tiempo, lo negarán con mayor motivo acerca del ser de las cosas incorruptibles o de su duración, y por ello establecen un primer evo que tenga en ese orden la razón de medida extrínseca de tales realidades en cuanto al ser de las mismas. Apoya esta opinión Aristóteles en el lib. IV de la *Física*, c. 12, text. 117, donde piensa claramente que las realidades incorruptibles no se miden con el tiempo. Y por este motivo, en I *De Caelo*, c. 3, text. 20, y c. 9, text. 100,

dam mensuratur. Quae doctrina mihi non displicet; nam tempus per se primo non mensurat permanentiam rerum corruptibilium, quae secundum se indivisibilis et consequenter etiam immensurabilis est, sed mensurat per se primo mutationes harum rerum, ut generationes, incrementa, alterationes et corruptiones earum, et consequenter mensurat etiam durationem esse illarum, quatenus his mutationibus subest aut subesse potest. Quomodo dixit etiam Arist., IV Phys., c. 12, text. 118, *tempus per se mensurare motum, per accidens vero quietem;* nam tempus per se mensurat prius et posterius, quae per se inveniuntur in motu, in quiete vero solum per relationem vel comparationem ad motum, ut bene exposuit Albert. in Summa de Quatuor coaequaevis, I p., q. 3, a. 1, ad ult. Atque ita fit ut tempus per se ac immediate sit mensura homogenea durationis motus, durationis autem permanentis solum quasi per accidens et ratione alterius, tamquam mensura aliquo modo alterius rationis, quod in sequenti puncto magis explicabimus.

Res incorruptibiles an tempore mensurentur

12. *Prima sententia.— Secunda sententia.*—Ultimo inquiri potest an tempus mensuret etiam durationem rerum incorruptibilium, quam aevum esse diximus (nam aeternitas Dei sub quaestionem non cadit, cum illa infinita sit et immensurabilis). D. Thomas eiusque sectatores aliique theologi, qui negant spirituales actiones aut motus, etiam successivos et continuos, mensurari hoc tempore, a fortiori id negant de esse rerum incorruptibilium seu duratione earum, et ideo constituunt unum primum aevum quod in illo ordine habeat rationem extrinsecae mensurae talium rerum quoad esse earum. Cui sententiae favet Arist., in IV Phys., c. 12, text. 117, ubi aperte sentit res incorruptibiles non mensurari tempore. Et hac ratione, I de Caelo, c. 3, text. 20, et c. 9, text. 100,

afirma que los cuerpos celestes y las sustancias superiores no están sujetas al tiempo. Esto lo enseñan también algunos filósofos en esos lugares. Pero, en cambio, otros teólogos piensan también que el ser de los ángeles se mide con este tiempo en cuanto a su duración. Así Durando, *In II*, q. 5; de esa opinión no se aparta Gabriel, allí mismo, y Ockam, *In II*, q. 13. Y el fundamento puede estar en que se mostró antes que un evo no puede ser medida de otro en cuanto a la duración de éste, ya que por la comparación de uno con el otro no puede conocerse cuánto haya durado el otro; en cambio, por comparación con nuestro tiempo se conoce perfectamente cuánto ha durado un ángel en su ser; por consiguiente, no hay otra medida, incluso para esas realidades, más que nuestro tiempo.

13. *Opinión del autor.*—Yo pienso, en primer lugar, que este tiempo no tiene razón de medida respecto de los mismos ángeles, para conocer la duración del ser propio de éstos. Se prueba con lo dicho, primeramente porque no es más conocida para los ángeles la duración del tiempo que la suya propia; más todavía, si puede establecerse la comparación, es más conocida la duración propia, como más inmediata y más inmaterial, y por ello es también de suyo más inteligible. En segundo lugar, porque sería una gran imperfección necesitar tal medida extrínseca para el conocimiento de sus propias duraciones.

14. *Objeción.*—Se dirá que el ángel, intuyéndose solamente a sí mismo o a otro ángel, no puede conocer cuánto ha durado, si no compara su duración o la del otro con nuestro tiempo; luego necesita esta medida. El antecedente es claro, ya que al ser totalmente indivisible su duración propia e intrínseca, no tiene de suyo y por sí absolutamente el ser de ésta o de otra magnitud; luego bajo esa razón no puede conocerse más que por comparación con la duración cuanta. Respondo concediendo que esa duración indivisible no puede conocerse a la manera del cuanto, a no ser con alguna relación o connotación de sucesión, sea existente, o posible, o imaginaria; pues esto, al menos, persuade el argumento propuesto. Por lo cual, para que el ángel conozca cuánto ha durado él mismo desde que fue creado hasta este momento, es menester que conozca con cuánto tiempo sucesivo ha coexistido o ha podido coexistir, ya que de lo contrario no podría concebir su

ait caelestia corpora et substantias superiores non esse tempori subiecta. Quod etiam docent aliqui philosophi his locis. Alii vero theologi putant etiam esse angelicum mensurari hoc tempore quoad suam durationem. Ita Durand., In II, q. 5; a qua opinione non dissentiunt Gabriel, ibi, et Ocham, In II, q. 13. Et fundamentum esse potest quia supra ostensum est unum aevum non posse esse mensuram alterius quoad durationem eius, quia per comparationem unius ad aliud non potest cognosci quantum alterum duraverit; at vero per comparationem ad nostrum tempus optime cognoscitur quantum angelus duraverit in suo esse; ergo non est alia mensura etiam harum rerum, nisi nostrum tempus.

13. *Auctoris sententia.*— Ego vero imprimis existimo tempus hoc non habere rationem mensurae respectu ipsorum angelorum ad cognoscendam durationem sui proprii esse. Probatur ex dictis, primo, quia non est notior angelis duratio temporis quam propria; immo, si fieri potest comparatio, magis nota est propria duratio, tamquam magis cognata magisque immaterialis, et ideo ex se etiam magis intelligibilis. Secundo, quia magna esset imperfectio indigere tali mensura extrinseca ad suas proprias durationes cognoscendas.

14. *Obiectio.*— Dices: non potest angelus, intuendo tantum seipsum aut alium angelum, cognoscere quantum duravit, nisi durationem suam vel alterius ad nostrum tempus comparet; ergo indiget hac mensura. Antecedens patet, quia cum propria et intrinseca duratio indivisibilis omnino sit, ex se et in se absolute non habet quod sit tanta vel quanta; ergo non nisi per comparationem ad durationem quantam potest sub ea ratione cognosci. Respondeo concedendo non posse illam durationem indivisibilem cognosci ad modum quanti, nisi cum aliqua habitudine vel connotatione successionis aut existentis, aut possibilis, seu imaginariae; nam hoc saltem convincit argumentum factum. Unde, ut angelus cognoscat quantum ipse duraverit ex quo creatus est usque modo, necesse est ut cognoscat quanto tempori successivo coextiterit vel coexiste-

duración como cuanta, puesto que tal denominación no le conviene de manera intrínseca y considerado en sí; luego es por comparación con algo cuanto, sea realmente existente o concebido. Pero de aquí no resulta que el ángel se valga del tiempo como medida para ese conocimiento, sino que se sigue únicamente que dicho conocimiento por parte del objeto es en cierto modo relativo, y que por ello no puede conocerse un extremo más que en cuanto terminado en el otro y comparado con él.

15. Por este motivo, no ya el entendimiento angélico, pero ni siquiera el divino conoce la duración del ángel como tan grande o tan pequeña, si no es con la mencionada concomitancia, ya porque la necesidad de conocer simultáneamente los correlativos tiene vigencia respecto de cualquier entendimiento, puesto que proviene intrínsecamente de la conexión de los objetos, ya también porque, al ser esa denominación de cuanto de alguna manera extrínseca, no puede conocerse tal como es en sí, si no se conoce la forma de la que se toma. Y si alguien objeta además que se sigue de aquí que hay que decir lo mismo acerca de la propia eternidad, respondemos que la eternidad no es de esta ni de la otra magnitud, sino infinita, infinitud que tiene de suyo y absolutamente sin comparación con otro. Pero si alguien quiere concebirla como extensa y cuanta, no podrá concebirla más que por una relación de coexistencia con la duración sucesiva, al menos imaginaria, no como a la manera de medida de ella, sino como término de la coexistencia, por razón de la cual se concibe a manera de cuanta.

16. Y de aquí resulta que también respecto de nuestro entendimiento el evo angélico no es propia y esencialmente mensurable con nuestro tiempo, sino sólo accidentalmente y por razón de nuestra imperfección, en primer lugar ciertamente porque la razón de medida y de mensurable con respecto a un entendimiento supone que una y otra cosa es cognoscible en sí por dicho entendimiento; pero el evo angélico no es cognoscible de esa manera por nosotros. Por lo cual, basándonos en la virtud de nuestro tiempo no podemos nunca conocer cuánto ha durado un ángel, a no ser tal vez midiendo algún efecto suyo en el que se dé sucesión, y después infiriendo de la duración del efecto la duración de la causa; como, por

re potuerit, quia alias non poterit concipere suam durationem ut quantam, quia haec denominatio non convenit illi ab intrinseco et secundum se; ergo per comparationem ad aliquid quantum aut realiter existens, aut conceptum. Hinc tamen non fit ut angelus utatur tempore ut mensura ad eam cognitionem, sed solum sequitur illam cognitionem ex parte obiecti esse aliquo modo respectivam, et ideo non posse cognosci unum extremum, nisi ut terminatum et comparatum ad aliud.

15. Quapropter non solum angelicus intellectus, verum etiam divinus, non cognoscit durationem angeli ut tantam vel quantam, nisi cum dicta concomitantia, tum quia necessitas cognoscendi simul correlativa respectu omnis intellectus locum habet, eo quod intrinsece proveniat ex connexione obiectorum, tum etiam quia cum illa denominatio quanti sit aliquo modo extrinseca, non potest cognosci ut in se est, nisi cognita forma ex qua desumitur. Quod si quis rursus obiiciat quia hinc sequitur idem esse dicendum de aeternitate ipsa, respondemus quod aeternitas non est tanta vel quanta, sed infinita, quam infinitatem ex se et absolute habet sine comparatione ad aliud. Si quis tamen eam velit concipere ut extensam et quantam, non poterit eam concipere nisi cum habitudine coexistentiae ad durationem successivam, saltem imaginariam, non tamquam per mensuram eius, sed ut per terminum coexistentiae, ratione cuius per modum quanti concipitur.

16. Atque hinc fit ut etiam respectu nostri intellectus aevum angelicum non sit proprie et per se mensurabile nostro tempore, sed solum per accidens et ex imperfectione nostra; primo quidem, quia ratio mensurae et mensurabilis respectu alicuius intellectus supponit utrumque esse in se cognoscibile a tali intellectu; aevum autem angelicum non est ita cognoscibile nobis. Unde ex vi nostri temporis nunquam possumus cognoscere quantum angelus duraverit, nisi fortasse mensurando aliquem effectum eius in quo sit successio, et deinde ex duratione effectus durationem causae colligendo; ut, quia an-

ejemplo, puesto que el ángel mueve el cielo, inferimos lógicamente que el ángel ha durado tanto cuanto ha durado el movimiento del cielo. Pero esta medición no sólo es muy remota y accidental, sino que no puede ser tampoco la medición íntegra de dicho ser; pues de ahí se colige a lo sumo que no existió ese efecto sin su causa; pero no puede inferirse si antes del efecto ha existido esa causa, y cuánto ha durado.

17. *Nuestro tiempo no mide las cosas eviternas.*—De lo cual se infiere finalmente que hay que negar en absoluto que nuestro tiempo sea medida de los seres eviternos. Y, por consiguiente, hay que conceder también que tales seres no son mensurables en sí mismos en cuanto a la duración, ya que si no pueden medirse así con relación a ningún entendimiento, no son en absoluto mensurables de ese modo. Por lo cual, cuando Santo Tomás atribuye a esas realidades espirituales las medidas extrínsecas, pienso que no se ha de entender acerca de la medida de la duración en cuanto a su cantidad extensiva (por llamarla así), sino en cuanto a la perfección, en el sentido en que lo primero en cada género se dice medida de los demás.

SECCION XII

Qué duración pertenece al predicamento «cuándo» y cómo se ha de constituir dicho predicamento

Se expone la descripción del cuando *mismo*

1. Resta que, basándonos en cuanto llevamos dicho acerca de la duración, deduzcamos la razón y constitución del predicamento *cuando*. Es cosa muy discutida entre los autores en qué consiste la razón formal de este predicamento. Pues, aunque por el nombre mismo se vea suficientemente que el *cuando* es algo que pertenece al tiempo y, por consiguiente, a la duración, sin embargo, qué es esto sigue permaneciendo oscuro. Efectivamente, la palabra *cuando*, en su acepción latina, no es un nombre que signifique alguna cosa, sino que es un adverbio de

gelus movet caelum, recte colligimus tantum durasse angelum quantum duravit caeli motus. Haec autem mensuratio et est valde remota et per accidens, et adhuc non potest esse integra mensuratio illius esse; nam inde ad summum colligitur non fuisse illum effectum sine sua causa; non tamen potest colligi an ante effectum talis causa extiterit et quantum duraverit.

17. *Nostrum tempus non mensurat aeviterna.*— Ex quibus tandem concluditur absolute negandum esse tempus nostrum esse mensuram aeviternorum. Et consequenter etiam concedendum est illa non esse mensurabilia secundum se quantum ad durationem, quia si respectu nullius intellectus ita possunt mensurari, absolute non sunt ita mensurabilia. Quocirca, cum D. Thomas his rebus spiritualibus attribuit extrinsecas mensuras, existimo non esse intelligendum de mensura durationis quantum ad quantitatem eius extensivam (ut sic dicam), sed quantum ad perfectionem, eo modo quo primo in unoquoque genere dicitur mensura caeterorum.

SECTIO XII

Quaenam duratio ad praedicamentum "quando" pertineat, et quomodo huiusmodi praedicamentum constituendum sit

Descriptio ipsius quando *tractatur*

1. Superest ut ex his omnibus quae de durationibus diximus, rationem et constitutionem praedicamenti *quando* colligamus. Est enim valde incertum apud auctores in quo formalis ratio huius praedicamenti consistat. Nam, licet ex ipso nomine satis constet *quando* esse aliquid ad tempus et consequenter ad durationem pertinens, quid vero illud sit, obscurum est. Vox enim *quando*, latine sumpta, non est nomen significans rem aliquam, sed est adverbium temporale,

tiempo, que empleamos para preguntar en qué tiempo se da u opera alguna cosa, etcétera. Y de allí se trasladó a significar aquella cosa, o denominación, o forma denominativa, que atribuimos a una cosa, cuando respondemos a una interrogación acerca del *cuando;* decimos efectivamente que existe o ha existido hoy o ayer, o en otro tiempo parecido. Por ello, Aristóteles, cuando se refiere a este predicamento, no dice otra cosa sino que *cuando* es lo mismo que darse en el tiempo, como darse ayer, o en un año pretérito. Pero Gilberto lo define: *Cuando significa la razón que queda por haber incidido el tiempo, pero no el tiempo mismo.* Y más abajo añade *que es una cierta afección (por llamarla así) que se añade a las cosas, por la cual se dice que son, o que han sido, o que han de ser, pero que no es el tiempo mismo.* De ese pasaje parece tomada la acepción vulgar, que emplea también Santo Tomás en el *Opúsc.* 48: *Cuando es aquello que resta de la adherencia del tiempo.* Todos los autores, en esas descripciones, hablan del tiempo extrínseco que se da en el movimiento del primer móvil, en cuanto se dice que están en él o en una parte suya, todas las cosas temporales.

Varias opiniones sobre la naturaleza del cuando *mismo*

2. Pero qué sea aquello que resta del contacto del tiempo se explica diversamente. Unos dicen que es una relación, o del tiempo a la cosa que se da en el tiempo o, al contrario, de la cosa temporal al tiempo, la cual o es una relación de lo contenido al continente, o al revés, del continente a lo contenido. Sin embargo, esta opinión acerca de las relaciones atribuidas a los seis últimos predicamentos, ha sido rechazada en general más arriba. Y en el caso presente no parece verosímil, ya que la relación de continente y contenido no parece que se atribuya más que metafóricamente a las realidades temporales respecto del tiempo extrínseco; pues en la realidad no parece ser otra cosa sino una cierta coexistencia, en la cual el tiempo se denomina continente, ya que siempre rebasa a las cosas temporales, sobre todo a las corruptibles, que comienzan y terminan con el tiempo, mientras éste fluye y dura siempre, y por ello se dice que están contenidas en él. Esa expre-

quo utimur ad interrogandum quo tempore res sit aut operetur, etc. Inde vero translata est ad significandum rem illam vel denominationem seu formam denominantem quam rei tribuimus cum ad interrogationem de *quando* respondemus; dicimus enim hodie, aut heri, aut alio simili tempore esse vel fuisse. Unde Aristoteles, ubi hoc praedicamentum attingit, nihil aliud dicit nisi *quando* idem esse quod esse in tempore, ut esse heri, vel anno praeterito. Gilbertus vero definit: QUANDO *significare rationem ex temporis incidentia relictam, non tempus ipsum.* Et infra ait *esse quamdam (ut ita dicam) affectionem rebus additam, per quam dicitur esse, vel fuisse, aut futuras esse, non vero esse tempus ipsum.* Ex quo loco videtur sumpta illa vulgaris descriptio, qua etiam utitur D. Thomas, opusc. 48: *Quando esse id quod ex adiacentia temporis relinquitur.* Loquuntur autem omnes auctores in his descriptionibus de tempore extrinseco quod est in motu primi mobilis, quatenus res omnes temporales in eo vel aliqua parte eius esse dicuntur.

Variae opiniones de natura ipsius QUANDO

2. Quid autem sit hoc quod relinquitur ex adiacentia temporis, varie exponitur. Quidam dicunt esse relationem, vel temporis ad rem quae est in tempore, vel, e contrario, rei temporalis ad tempus, quae sit vel relatio contenti ad continens, vel, e converso, continentis ad contentum. Verumtamen haec opinio de relationibus sex ultimis praedicamentis attributis, supra in universum reiecta est. Et in praesenti non videtur verisimilis, quia relatio continentis et contenti non nisi per metaphoram videtur attribui rebus temporalibus respectu temporis extrinseci; nam in re nihil esse videtur nisi coexistentia quaedam, in qua tempus denominatur continens quia semper excedit temporalia, praesertim corruptibilia, quae cum tempore incipiunt et desinunt, eo semper fluente et durante, et ideo in eo conti-

sión contiene una metáfora; pues la propiedad consiste sólo en la coexistencia de las cosas con el tiempo o con alguna parte de él; y la relación de coexistencia no pertenece a un predicamento especial. Además, la relación de medida y mensurado, si se consideran atentamente las cosas que se dijeron acerca de la medida en la disputación XLII, s. 3, no es real sino de razón. El motivo es que no tiene otro fundamento más que el que uno sea medio y cuasi instrumento para conocer al otro; pero esto no pone en las cosas mismas una relación real e intrínseca; pues, cualquiera que sea el motivo de que una cosa sea para nosotros más conocida, y de que sea por lo demás apta para compararse o cotejarse con otra, y de servir así para mostrar su cantidad, puede ejercer el oficio de medida, que es únicamente una función de la razón; de la misma manera también que la unidad tiene razón de medida respecto de la multitud, y esa relación ni es real, ni, si lo fuese, constituiría un predicamento especial. Y el mismo argumento puede establecerse acerca de todas las medidas humanas, como el modio, la libra. Las cuales tienen de común con el tiempo igualmente el no revestirse de la razón de medida por las condiciones reales meramente, sino agregándose alguna determinación humana y operación de la razón; por consiguiente, ya por esta sola razón es manifiesto que la relación de la medida y de lo que se mide, fundada en ellas, no puede ser real, sino de razón.

3. *Opinión segunda.—Se rechaza.*—Dijeron, por consiguiente, otros que aquello que resta de la adherencia del tiempo es una cierta razón formal absoluta e intrínseca, que radica en las cosas mismas temporales, en cuanto existen en el tiempo; de tal manera que el *cuando* mismo no dice sólo una denominación extrínseca, sino intrínseca, y no relativa, sino absoluta, que es el residuo de la adherencia del tiempo. Pero esta opinión no puede explicarse, ni entenderse; por lo cual es absolutamente falsa e inventada gratuitamente. ¿Qué es, en efecto, eso absoluto en una cosa temporal del tiempo que ha sido dejado por la adherencia? Pues o bien se supone en esa cosa temporal, por su naturaleza intrínseca, para que sea mensurable en el tiempo; y en ese sentido es falso que sea algo dejado por la adherencia del tiempo, ya que está allí por sí, y convendría a las cosas si existiesen con sus

neri dicuntur. Quae locutio metaphoram includit; nam proprietas solum consistit in coexistentia rerum cum tempore seu aliqua parte eius; relatio autem coexistentiae non pertinet ad speciale praedicamentum. Relatio praeterea mensurae et mensurati, si attente considerentur quae de mensura dicta sunt, disp. XLII, sect. 3, non est realis, sed rationis. Quia non habet aliud fundamentum, nisi quod unum sit medium et quasi instrumentum ad cognoscendum aliud; hoc autem non ponit in rebus ipsis realem et intrinsecam habitudinem; nam quacumque ratione aliqua res sit nobis notior, et alioqui sit apta ut comparari vel conferri cum alia possit, et sic deservire ad ostendendam quantitatem eius, potest exercere munus mensurae, quod solum est opus rationis; sicut etiam unitas habet rationem mensurae respectu multitudinis, et illa relatio nec realis est, nec, si esset, speciale praedicamentum constitueret. Idemque argumentum fieri potest de omnibus humanis mensuris, ut modium, libra. Quibus illud etiam cum tempore commune est quod non ex solis conditionibus rerum, sed adiuncta aliqua institutione humana et operatione rationis subeunt rationem mensurae; ergo vel hac sola ratione manifestum est relationem mensurae et mensurati in eis fundatam non posse esse rei, sed rationis.

3. *Secunda sententia.— Reprobatur.*— Dixerunt ergo alii hoc quod ex adiacentia temporis relinquitur esse formalem quamdam rationem absolutam et intrinsecam, quae in ipsis rebus temporalibus inest, quatenus in tempore sunt; ita ut ipsum *quando* non dicat solam denominationem extrinsecam, sed intrinsecam, et non relativam, sed absolutam, relictam ex temporis adiacentia. Sed haec sententia nec explicari potest nec intelligi; unde omnino est falsa et gratis conficta. Quid est enim illud absolutum in re temporali, ex adiacentia temporis relictum? Aut enim illud supponitur in re temporali ex intrinseca natura eius, ut sit mensurabilis tempore; et sic falsum est illud esse relictum ex adiacentia temporis; nam per se inest et conveniret rebus

propiedades y condiciones naturales, aun cuando no se diese en las cosas ningún tiempo extrínseco. Por lo cual dicha propiedad no puede ser otra sino que o bien las cosas sean corruptibles, o que tengan un ser consistente de algún modo en el movimiento, o ciertamente que duren de un determinado modo, que son propiedades que no pertenecen al predicamento *cuando,* exceptuando de momento la duración, sobre la cual trataré después; sobre las demás, en cambio, es esto manifiesto por sí. O bien esa razón absoluta resulta en las cosas de la adherencia del tiempo extrínseco, y esto tampoco puede afirmarse, ya que, como decía, aquella adherencia no es en la realidad otra cosa que la coexistencia; y de la sola coexistencia de la cosas no resulta en ellas algo absoluto, hablando en sentido propio, sino sólo por medio de la eficiencia, si una puede obrar eficientemente sobre la otra, cosa que no se puede afirmar del tiempo. Y cualquier otra adherencia que se piense fuera de la coexistencia es sólo la medición que se hace por medio de la razón, de la cual todavía menos puede provenir ese absoluto. Por consiguiente, esta afirmación no tiene ninguna verosimilitud.

4. *Tercera opinión.*—Así, pues, otra opinión, más común, es que el *cuando* es sólo una denominación extrínseca, que proviene a las cosas de parte de un tiempo extrínseco que mide. La sigue Santo Tomás en el mencionado *Opúsc.,* aunque con una distinción, y la señala también Gilberto. Pues al llamar a esta denominación afección, añade inmediatamente la corrección, *por decirlo así.* También Soto en la *Lógica,* y otros, proponen esto. Pero en esta opinión se ofrecen varias dificultades, unas *ad hominem,* y otras, en sentido absoluto. En efecto, si el *cuando* es una denominación extrínseca tomada del tiempo, rechazan, por tanto, sin razón los autores mencionados al tiempo de este predicamento, al decir que *cuando* no es tiempo, sino algo dejado por el tiempo. Y si dicen que *cuando* y tiempo se distinguen como la blancura y el ser blanco, como el vestido y el estar vestido, y en general como la forma y el ser que nace de la forma, aun cuando esto fuese verdadero, se concluye de ahí que *cuando* se compara al tiempo como la forma al efecto formal, o como lo concreto a lo abstracto, y que por eso estas cosas no se han de distinguir o separar más en este predicamento que en los otros.

si existerent cum suis naturalibus proprietatibus et conditionibus, etiamsi nullum esset in rebus tempus extrinsecum. Unde talis proprietas esse non potest nisi vel quod res sint corruptibiles, aut certe quod habeant esse aliquo modo in motu consistens, aut certe quod durent tali modo, quae proprietates non pertinent ad praedicamentum *quando,* excepta pro nunc duratione, de qua inferius dicam; de caeteris autem id per se notum est. Aut vero illa ratio absoluta resultat in rebus ex adiacentia temporis extrinseci, et hoc etiam dici non potest, quia, ut dicebam, illa adiacentia in re non est nisi coexistentia; ex sola autem rerum coexistentia non resultat aliquid absolutum in eis, per se loquendo, sed tantum mediante efficientia, si una possit in aliam efficere, quod de tempore dici non potest. Omnis vero alia adiacentia quae praeter coexistentiam cogitatur est sola mensuratio quae per rationem fit, ex qua multo minus potest tale absolutum provenire. Nullam ergo verisimilitudinem habet haec assertio.

4. *Tertia sententia.*— Alia ergo et communior sententia est *quando* solum esse denominationem extrinsecam, provenientem rebus ab extrinseco tempore mensurante. Hanc sequitur D. Thomas in dicto opusculo, quamvis sub distinctione, et eam significat Gilbert. Nam, cum hanc denominationem affectionem appellasset, statim correctionem adiunxit *ut ita dicam.* Soto etiam in Logica et alii hoc sequuntur. Sed in hac sententia nonnullae occurrunt difficultates, quaedam ad hominem, aliae simpliciter. Nam si *quando* est denominatio extrinseca a tempore, ergo sine causa dicti auctores reiiciunt tempus ab hoc praedicamento, dicentes *quando* non esse tempus, sed aliquid ex tempore relictum. Quod si dicant *quando* et tempus distingui sicut albedinem et esse album, vestem et esse vestitum, et in universum sicut formam et esse proveniens a forma, esto hoc verum sit, inde concluditur *quando* comparari ad tempus sicut formam ad effectum formalem, vel sicut concretum ad abstractum, et ideo non magis haec esse distin-

Tanto más cuanto que los mencionados autores colocan al tiempo en el predicamento de la cantidad, como la extensión misma del movimiento.

5. Pero dirán tal vez que un mismo tiempo, en cuanto comparado intrínsecamente con el movimiento en que se da, como su extensión, pertenece al predicamento de la cantidad; pero en cuanto se compara a las cosas mensurables con el tiempo, como forma extrínseca de las mismas, pertenece así al predicamento *cuando,* lo mismo que suele decirse de la última superficie en cuanto afecta al cuerpo en que se da, o en cuanto contiene al cuerpo extrínseco, la cual en el primer sentido pertenece al predicamento de la cantidad y en el último al *donde.*

6. Sin embargo—para pasar por alto que ese ejemplo es tan dudoso como aquello de que tratamos, y sea lo que fuere del problema de si el tiempo es una verdadera especie de cantidad—hablando absolutamente es difícil creer que esta denominación extrínseca sea suficiente para constituir un predicamento real. Pues la forma de la que se toma dicha denominación no es real, sino de razón, e incluso la misma denominación no se da en las cosas solas, a no ser que intervenga una operación de la razón; por consiguiente, no basta para constituir un predicamento real. La consecuencia es clara porque los predicamentos de los accidentes son reales, y sólo deben quedar constituidos por formas reales; en otro caso habría que multiplicar otros predicamentos en el mayor número posible; pues hay otras infinitas denominaciones de razón, como se ve por lo dicho antes sobre la suficiencia de esta división, y por el argumento propuesto anteriormente sobre las otras medidas humanas, lo cual es conforme y a propósito especialmente para el punto presente. Pero el antecedente en cuanto a su primera parte se ve por lo dicho antes acerca del tiempo, en cuanto es una medida común extrínseca; hemos mostrado, efectivamente, incluso por la doctrina de Aristóteles, que el tiempo como tal quedaba completado por la razón. Y en cuanto a la segunda parte se prueba porque entre el tiempo extrínseco y las cosas que se dice que existen en él, no hay ninguna unión real ni siquiera extrínseca, sino únicamente la medición, que se lleva a cabo por la comparación de la razón; luego toda esa denominación es meramente de razón.

guenda aut separanda in hoc praedicamento, quam in aliis. Eo vel maxime quod praedicti auctores constituunt tempus in praedicamento quantitatis, tamquam ipsam motus extensionem.

5. Sed dicent fortasse idem tempus, ut comparatum intrinsece ad motum in quo est, tamquam extensionem eius, pertinere ad praedicamentum quantitatis; ut vero comparatur ad res tempore mensurabiles ut forma extrinseca earum, sic pertinere ad praedicamentum *quando,* sicut dici solet de superficie ultima ut afficiente corpus in quo inest, vel ut continente corpus extrinsecum, quae priori ratione pertinet ad praedicamentum quantitatis, posteriori ad praedicamentum *ubi.*

6. Verumtamen (ut omittam exemplum hoc aeque dubium esse ac id de quo agimus, et quidquid etiam sit an tempus sit vera species quantitatis), absolute loquendo, difficile creditu est hanc extrinsecam denominationem ad constituendum reale praedicamentum sufficere. Nam forma a qua talis denominatio sumitur non est realis, sed rationis, et ipsa etiam denominatio non est in solis rebus, nisi interveniat opus rationis; ergo non est satis ad praedicamentum reale constituendum. Consequentia patet, quia praedicamenta accidentium realia sunt, et solum ex formis realibus constitui debent; alias quamplura alia praedicamenta essent multiplicanda; nam infinitae aliae sunt denominationes rationis, ut patet ex dictis supra de sufficientia huius divisionis, et ex argumento nuper facto de aliis mensuris humanis, quod ad rem praesentem maxime accommodatum et familiare est. Antecedens vero quoad priorem partem constat ex dictis supra de tempore, prout est communis mensura extrinseca; ostendimus enim, etiam ex doctrina Aristotelis, tempus ut sic per rationem compleri. Quoad alteram vero partem probatur, quia inter extrinsecum tempus et res quae in illo esse dicuntur, nulla est realis coniunctio etiam extrinseca, sed sola mensuratio, quae fit per comparationem rationis; ergo tota illa denominatio est mere rationis.

7. Y se confirma y explica, pues que algo exista en el tiempo no es otra cosa sino que sea medido por el tiempo; pero ser medido por el tiempo no es más que ser conocido por el tiempo como por su medida, es decir, por un cierto medio extrínseco de conocimiento; luego estar en el tiempo se reduce finalmente a una denominación de razón, lo mismo que ser conocido. Y si se dice que estar en el tiempo no es lo mismo que ser medido por el tiempo actualmente, sino aptitudinalmente, esto es, tener aptitud para ser medido por el tiempo, no se soluciona la dificultad. Pues o bien se entiende eso formalmente de la aptitud o mensurabilidad como tal, y así no puede pertenecer más a un predicamento real que el estar medido como tal, ya que ésta es también o una relación de razón, o una denominación tomada de una facultad extrínseca del alma, que puede comparar una cosa con otra, y conocer la cantidad de una cosa por ese medio, lo mismo que el ser numerable, o cognoscible, tomados en ese sentido, son denominaciones extrínsecas que se originan en la facultad del alma para numerar o para conocer. Pero si ser mensurable se toma fundamentalmente, así ser mensurable por el tiempo no es otra cosa que tener una duración de tal naturaleza que tenga aptitud para ser medida por el tiempo; pero ésta no es una denominación extrínseca, sino una propiedad intrínseca a la cosa.

Opinión última y más verosímil

8. Luego por esta razón puede haber otro modo de explicar este predicamento, concretamente que el ser de este predicamento quede constituido únicamente por la duración intrínseca de cada cosa. Y para que esto se entienda con más claridad, hay que discernir tres cosas que es menester distinguir en todo predicamento accidental, concretamente la forma que modifica o denomina, el sujeto afectado o denominado. y la denominación misma con la que se explica aquel efecto formal que esa forma confiere a tal sujeto, la cual suele significarse no sólo mediante un verbo, sino también por medio de un nombre concreto; como en el predicamento de la cualidad es la blancura, que dice relación al sujeto al cual le confiere el ser blanco, del cual surge como concreto el objeto mismo blanco. Por

7. Et confirmatur ac declaratur; nam rem esse in tempore nihil aliud est quam mensurari tempore; mensurari autem tempore non est aliud quam cognosci per tempus ut per mensuram, id est, per quoddam extrinsecum medium cognitionis; ergo esse in tempore ad denominationem rationis tandem revocatur, sicut esse cognitum. Quod si dicas esse in tempore non esse idem quod actu mensurari tempore, sed aptitudine, scilicet esse aptum mensurari per tempus, non solvitur difficultas. Nam vel id intelligitur formaliter de aptitudine seu mensurabilitate ut sic, et sic non magis potest pertinere ad praedicamentum reale quam esse mensuratum ut sic, quia etiam illa est vel relatio rationis vel denominatio ab extrinseca facultate animae, quae potest unum cum alio conferre et rei quantitatem per tale medium cognoscere, sicut esse numerabile vel cognoscibile, in eodem sensu sumpta, sunt denominationes extrinsecae provenientes a facultate animae ad numerandum vel cognoscendum. Si vero esse mensurabile sumatur fundamentaliter, sic esse mensurabile tempore nihil aliud est quam habere durationem talis naturae ut sit apta mensurari tempore; haec vero non est denominatio extrinseca, sed intrinseca rei proprietas.

Ultima et verisimilior sententia

8. Propter haec ergo potest esse alius modus explicandi hoc praedicamentum, nimirum, esse huius praedicamenti constitui dumtaxat per intrinsecam durationem uniuscuiusque rei. Quod ut intelligatur clarius, distinguere oportet tria quae in omni praedicamento accidentis distinguere necesse est, nimirum, formam afficientem vel denominantem, subiectum affectum seu denominatum et denominationem ipsam qua explicatur ille effectus formalis, quam talis forma confert tali subiecto, quae solet non solum per verbum aliquod, sed etiam per nomen concretum significari; ut in praedicamento qualitatis est albedo, quae respicit subiectum cui confert esse album, ex quo ipsum album

consiguiente, en este predicamento, la forma o cuasi forma tomada en abstracto es la duración misma, acerca de la cual se ha dicho ya bastante lo que es; y el sujeto o cuasi sujeto será el movimiento u otra realidad que dure, pues le confiere este ser mismo que es durar en el ser; y el concreto es esto mismo que se denomina que dura.

9. Y esta opinión, propuesta de esta manera, puede probarse en primer lugar por enumeración suficiente, ya que ningún otro modo de explicar este predicamento aparece suficientemente probable. En segundo lugar porque esta denominación por la que una cosa se dice que dura, es real y extrínseca, y no hay otro predicamento al que pueda reducirse. En tercer lugar puede confirmarse por un caso semejante tomado del *donde,* acerca del cual mostraremos después que es una denominación intrínseca tomada del modo interno de la cosa; y parece que se da la misma razón en cuanto a esto en el *cuando* y en el *donde;* y si el *cuando* dice denominación intrínseca, no puede tomarla de otra parte que de la duración intrínseca.

Objeciones contra la opinión propuesta

10. *Primera.*—No faltan, sin embargo, objeciones difíciles contra esta opinión. La primera es que dijimos que la duración no se distingue, en la realidad, de la existencia de la cosa que dura; por consiguiente, no puede constituir un predicamento especial de accidente. La consecuencia es clara, no sólo porque las existencias de las cosas no se colocan en un predicamento, sino también porque aun cuando se colocasen, no pertenecerían a un predicamento especial, sino que la existencia de cada cosa quedaría reducida al predicamento de ella.

11. *Segunda.*—La segunda dificultad es que el movimiento no pertenece a un predicamento especial, sino que por razón de su imperfección queda colocado fuera de la serie de los entes, y se menciona en los postpredicamentos; por consiguiente, tampoco puede la duración del movimiento, etc. La consecuencia es clara porque la duración del movimiento tiene mayor o al menos igual imperfección que el movimiento mismo; por consiguiente, si el tiempo no es otra cosa que la dura-

tanquam concretum consurgit. In hoc ergo praedicamento forma vel quasi forma, in abstracto sumpta, est duratio ipsa, de qua quid sit, satis dictum est; subiectum autem vel quasi subiectum erit motus vel alia res durans; nam illi confert hoc ipsum esse quod est durare in esse; concretum autem est hoc ipsum quod appellatur durans.

9. Atque haec sententia sic exposita suaderi potest primo a sufficienti numeratione, quia nullus alius modus explicandi hoc praedicamentum apparet satis probabilis. Secundo, quia haec denominatio qua dicitur res durans, realis est et extrinseca, et non est aliud praedicamentum ad quod possit revocari. Tertio potest confirmari a simili ex *ubi,* de quo infra ostendemus esse denominationem intrinsecam, sumptam ab interno modo rei; videtur autem esse eadem ratio quoad hoc in *quando* et *ubi;* si autem *quando* dicit denominationem intrinsecam, non potest aliunde quam ab intrinseca duratione sumi.

Obiectiones contra positam sententiam

10. *Prima.*— Non desunt tamen difficiles obiectiones contra hanc sententiam. Prima est quia diximus durationem non distingui a parte rei ab existentia rei durantis; ergo non potest speciale praedicamentum accidentis constituere. Patet consequentia, tum quia existentiae rerum non collocantur in praedicamento; tum etiam quia, licet collocarentur, non pertinerent ad speciale praedicamentum, sed uniuscuiusque rei existentia ad eius praedicamentum reduceretur.

11. *Secunda.*— Secunda difficultas est, quia motus non pertinet ad speciale praedicamentum, sed propter sui imperfectionem extra seriem entium collocatur, et de eo fit mentio in postpraedicamentis; ergo nec duratio motus potest, etc. Patet consequentia, quia vel maioris, vel saltem eiusdem imperfectionis est duratio motus ac ipse motus; cum ergo tempus nihil aliud sit quam duratio motus, sub nulla consideratione esse

ción del movimiento, bajo ningún aspecto puede ser la forma constitutiva del predicamento *cuando*.

12. *Tercera.*—La tercera, porque si la duración del movimiento pertenece a un predicamento especial solamente por esa razón por la que es intrínseca al movimiento del cual es duración, consecuentemente por el mismo motivo toda duración intrínseca de una realidad permanente pertenecerá a este predicamento *cuando;* ahora bien, el consiguiente es falso; luego. La consecuencia es clara por paridad de razón, pues en cuanto a la perfección entitativa, es más perfecta cualquier duración de una cosa permanente que la duración del movimiento; en cambio, en cuanto al modo de afectar o denominar, es tan intrínseca al movimiento su duración, y tan identificada con él, como es en cualquier cosa; por consiguiente. Y se prueba la menor no sólo porque es ajeno a la mente de Aristóteles y de todos los que han tratado hasta ahora acerca del predicamento *cuando,* pues todos establecen el tiempo como la única forma de la cual se ha tomado este predicamento; pero además también porque no puede darse una razón única de duración que sea el género supremo de este predicamento, porque la duración indivisible y la sucesiva no parecen convenir unívocamente. Y mucho menos la duración de la sustancia y el accidente.

Se trata la primera dificultad y se responde satisfactoriamente a ella

13. Pero, manteniendo la referida opinión, puede responderse a estas dificultades. Por tanto, los que afirman que la duración es un modo distinto *ex natura rei* de cualquier realidad, y de su existencia, resuelven fácilmente la dificultad primera negando la afirmación. Otros, en cambio, aunque piensen que la duración no se distingue *ex natura rei* de la existencia, tienen como probable que la existencia de una realidad creada es un modo peculiar accidental de la misma esencia creada, que puede pertenecer a un predicamento especial; pues, aun cuando sea común a las realidades de los otros predicamentos, no es, sin embargo, como predicado esencial de los mismos, sino como un modo que acompaña necesariamente a la producción o realización de ellos. De la misma manera también que

potest forma constituens praedicamentum *quando.*

12. *Tertia.*— Tertia, quia, si duratio motus ea tantum ratione qua est intrinseca illi motui cuius est duratio pertinet ad speciale praedicamentum, ergo eadem ratione omnis duratio intrinseca rei permanentis pertinebit ad hoc praedicamentum *quando;* consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet a paritate rationis; nam quoad perfectionem entis perfectior est quaelibet duratio rei permanentis quam duratio motus; quoad modum autem afficiendi et denominandi, tam intrinseca est motui sua duratio et tam idem cum illo, sicut est in qualibet re; ergo. Minor autem probatur, tum quia est alienum a mente Aristotelis et omnium qui hactenus de praedicamento *quando* locuti sunt; omnes enim tempus constituunt tamquam unicam formam a qua hoc praedicamentum desumptum est; tum etiam quia non potest dari una ratio unica durationis quae sit supremum genus huius praedicamenti, quia duratio indivisibilis et successiva non videntur univoce convenire. Et multo minus duratio substantiae et accidentis.

Tractatur prima difficultas eique satisfit

13. Sustinendo vero praedictam sententiam, responderi potest ad has difficultates. Qui ergo dicunt durationem esse modum ex natura rei distinctum a qualibet re et ab existentia eius, facile expediunt primam difficultatem negando assumptum. Alii vero, quamvis censeant durationem non distingui ex natura rei ab existentia, probabile putant existentiam rei creatae esse peculiarem modum accidentalem ipsius essentiae creatae, qui potest ad speciale praedicamentum pertinere; nam, licet communis sit rebus aliorum praedicamentorum, non tamen ut praedicatum essentiale eorum, sed ut modus concomitans necessario productionem seu effectionem eorum. Sicut etiam relatio creaturae communis est omnibus entibus creatis, et

la relación de criatura es común a todos los entes creados y, sin embargo, se coloca en un predicamento especial. Pero esta opinión supone una distinción modal y *ex natura rei* entre la existencia y la esencia actual de la criatura; supone también que la existencia de la criatura es un verdadero accidente de ella; y en lo que precede se mostró que una y otra cosa son falsas.

14. Por esto hay que decir que una cosa es hablar de la distinción real y metafísica de las cosas, y otra de la distinción lógica y predicamental; y hay que conceder que la duración, en sentido metafísico y real, no es un verdadero accidente de la realidad que dura, como prueba el argumento propuesto, ya que realmente no se distingue de ella; pero que, sin embargo, tiene una distinción de razón con fundamento en la realidad, de tal modo que es suficiente para el modo de predicación accidental, por razón de la cual puede colocarse en el predicamento del accidente. Efectivamente, hemos dicho ya antes que para la distinción de los predicamentos no es siempre necesaria la distinción actual en la realidad, sino que a veces basta la distinción de razón raciocinada: dijimos también que no todos los predicamentos de los accidentes son verdaderos accidentes, y que por ello el accidente no es unívoco. Hay, por consiguiente, algunos que sólo constituyen un predicamento accidental por razón del modo de denominación accidental, como diremos después acerca del hábito. De esta manera, la duración puede constituir un predicamento peculiar de accidente, ya que se dice de las cosas creadas con una predicación accidental y contingente, y así se concibe como un cierto modo de la cosa misma de que se predica, que le conviene a ella accidentalmente; por consiguiente, basta con esto para que se coloque en un predicamento propio, aun cuando no se distinga en la realidad.

15. *Por qué la existencia no constituye un predicamento especial del accidente.*—Se dirá que consecuentemente, por la misma razón constituirá la existencia actual un predicamento especial de accidente, porque se dice también, de manera contingente y accidental, de la realidad creada, y se concibe como un modo de la esencia. Se responde que no existe la misma razón. Primero, porque la existencia no supone algo a lo que sobrevenga, ya que esencial y primariamente

nihilominus in peculiari praedicamento collocatur. Sed haec sententia supponit distinctionem modalem et ex natura rei inter existentiam et essentiam actualem creaturae; supponit etiam existentiam creaturae esse verum accidens eius; utrumque autem falsum esse in superioribus ostensum est.

14. Quapropter dicendum est aliud esse loqui de reali et metaphysica distinctione rerum, aliud vero de distinctione logica et praedicamentali; et concedendum est durationem metaphysice et realiter non esse verum accidens rei durantis, ut probat argumentum factum, quia in re non distinguitur ab illa; nihilominus tamen habere talem distinctionem rationis cum fundamento in re, ut sufficiat ad modum praedicationis accidentalis, ratione cuius possit in praedicamento accidentis collocari. Iam enim supra diximus ad distinctionem praedicamentorum non semper esse necessariam distinctionem actualem in re, sed sufficere interdum distinctionem rationis ratiocinatae; diximus etiam non omnia praedicamenta accidentium esse vera accidentia, ideoque accidens non esse univocum. Quaedam ergo sunt quae solum propter modum accidentalis denominationis praedicamentum accidentis constituunt, ut de habitu infra dicemus. Ad hunc modum potest duratio peculiare praedicamentum accidentis constituere, quia de rebus creatis accidentali et contingenti praedicatione dicitur, atque ita concipitur ut modus quidem eius rei de qua praedicatur, accidentaliter ei conveniens; hoc ergo satis est ut in proprio praedicamento collocetur, etiamsi in re non distinguatur.

15. *Existentia cur non constituat speciale praedicamentum accidentis.*— Dices: ergo eadem ratione actualis existentia constituet speciale praedicamentum accidentis, quia etiam dicitur contingenter et accidentaliter de re creata et concipitur ut modus essentiae. Respondetur non esse parem rationem. Primo, quia existentia non supponit aliquid cui accidat, quia per se primo ac formaliter constituit ens reale in actu, quod necessario

y de manera formal constituye al ser real en acto, lo cual debe suponerse necesariamente para que pueda acontecerle a éste algo; la duración, en cambio, se concibe como algo añadido a una realidad ya existente. En segundo lugar, porque la existencia como existencia corresponde al ente como tal, y pertenece a su razón intrínseca, sea en potencia o en acto, según se haya tomado el ente; y por esto, lo mismo que el ente no constituye un género especial, así tampoco lo constituye la existencia; la duración, en cambio, como tal no pertenece a la razón del ente, sino que se concibe como una modificación suya existente fuera de su concepto. Pero se insistirá en que la duración, en cuanto se distingue de la existencia, formalmente dice sólo negación de destrucción o de pérdida del ser mismo; ahora bien, los predicados negativos como tales no pertenecen a un predicamento real; por tanto, tampoco la duración. Se responde que aunque la duración se explique perfectamente mediante la negación, sin embargo, con ella se circunscribe una razón positiva que pertenece a este predicamento, concretamente, la permanencia misma en el ser, en cuanto se concibe como un cierto modo de la cosa existente.

Respuesta a la segunda dificultad

16. A la segunda dificultad hay quienes responden que la duración del movimiento es considerada como un ente completo, aun cuando el movimiento sea un ente incompleto. Pero no llego a entender esto suficientemente, ya que la duración no puede tener una razón más perfecta de ente que la cosa que dura. Respondo, por tanto, apoyándome en lo dicho antes acerca de la acción y la pasión, que el tiempo es propiamente la duración del movimiento en cuanto es un acto del móvil, y en cuanto tal se cuenta el movimiento entre los accidentes completos, y tomado en general constituye el predicamento de la pasión, por lo cual su duración puede pertenecer también al predicamento propio del accidente. Y no importa que el movimiento considerado precisivamente bajo la razón de vía o de incoación del término se juzgue algo incompleto y se reduzca al predicamento de su término, porque puede decirse que o bien esa consideración que tiene lugar en el movimiento, en cuanto es movimiento, a causa de sus diversas relaciones, no tiene lugar en

supponi debet ut ei aliquid possit accidere; duratio vero concipitur ut aliquid additum rei iam existenti. Secundo, quia existentia, ut existentia, correspondet enti ut sic estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens; et ideo, sicut ens non constituit speciale genus, ita neque existentia; duratio vero ut sic non est de ratione entis, sed concipitur ut affectio eius extra rationem eius existens. Sed urgebis, quia duratio, prout distinguitur ab existentia, de formali dicit tantum negationem destructionis vel amissionis ipsius esse; sed praedicata negativa ut sic non pertinent ad praedicamentum reale; ergo nec duratio. Respondetur quamquam duratio per negationem recte explicetur, tamen per illam circumscribi rationem positivam quae ad hoc praedicamentum pertinet, nimirum, ipsam permanentiam essendi, quatenus concipitur ut modus quidam rei existentis.

Responsio ad secundam difficultatem

16. Ad secundam difficultatem sunt qui respondeant durationem motus censeri ens completum, quamvis motus ens incompletum sit. Sed hoc non satis intelligo, quia non potest duratio perfectiorem rationem entis habere quam res durans. Respondeo igitur, ex dictis supra de actione et passione, tempus proprie esse durationem motus ut est actus mobilis, et ut sic computari motum inter accidentia completa, et generatim sumptum constituere praedicamentum passionis, ideoque durationem eius etiam posse ad proprium praedicamentum accidentis pertinere. Nec refert quod motus praecise consideratus sub ratione viae aut inchoationis termini censeatur quid incompletum et reducatur ad praedicamentum sui termini; nam dici poterit vel illam considerationem quae habet locum in motu, ut motus est, propter varios respectus eius non habere locum in duratione, quae ut sic praescindit ab illis re-

la duración, que como tal prescinde de esas relaciones; o al menos habrá que decir que la duración del movimiento, considerada bajo la misma imperfección, no es un ente o accidente completo.

Qué duraciones se colocan en este predicamento, y respuesta a la tercera dificultad

17. *Opinión primera.*—En la dificultad tercera se pide que expliquemos qué duraciones pertenecen a este predicamento. Efectivamente, si atendemos al sentido de la palabra *cuando*, parece que este predicamento lo constituye únicamente la duración temporal; y así parece también que Aristóteles explica siempre este predicamento, como se ve por el lib. I de la *Etica*, c. 6, y por el libro de los *Predicamentos*, c. 4, donde atiende únicamente a las diferencias de tiempo para determinar las varias predicaciones de este predicamento; y tal parece ser el modo común de interpretarlo. Y esta misma opinión puede entenderse de dos maneras. Primeramente, entendida acerca del tiempo bajo la razón de medida extrínseca; y este sentido parece insinuarlo también Aristóteles en los pasajes citados cuando afirma que el *cuando* no es otra cosa que el ayer o el año anterior; y en la *Etica* afirma que *lo bueno en el tiempo es su ocasión, y por esto uno es el tiempo de la guerra, otro el de la curación, etc.*, y todo esto se dice en orden al tiempo, que es la medida extrínseca. Y tal vez por este motivo dijo Aristóteles, en el c. 9 de los *Predicamentos*, que el *cuando* es uno de los predicamentos manifiestos, que no necesitan interpretación, ya que ciertamente las denominaciones extrínsecas que se toman del tiempo son claras; porque, qué es la duración intrínseca, y de qué clase es, no es manifiesto ni fácil de interpretar. Y de acuerdo con esta opinión afirman algunos que en este predicamento no hay coordinación de géneros y especies, sino que hay solamente una especie ínfima, bajo la cual se dividen el pretérito, el futuro y el presente, como individuos suyos. Pero, con más verdad dirían que de hecho se da solamente un individuo; pues esas diferencias de tiempo no son en realidad individuos distintos, sino partes de un mismo individuo, que se distinguen y enumeran con la razón.

spectibus; vel certe dicendum erit durationem motus sub eadem imperfectione consideratam, non esse completum ens aut accidens.

Quae durationes collocentur in hoc praedicamento, et satisfit tertiae difficultati

17. *Prima sententia.*— In tertia difficultate petitur ut explicemus quaenam durationes ad hoc praedicamentum pertineant. Si enim vim nominis *quando* attendamus, videtur sola duratio temporis hoc praedicamentum constituere; et ita etiam videtur semper Aristoteles hoc praedicamentum declarare, ut patet ex I Ethic., c. 6, et ex lib. Praedicam., c. 4, ubi per solas differentias temporis assignat varias praedicationes huius praedicamenti; et hic videtur esse communis modus illud interpretandi. Et haec ipsa sententia potest duplici modo intelligi. Primo, ut intelligatur de tempore sub ratione mensurae extrinsecae; et hunc etiam sensum insinuare videtur Aristoteles citatis locis, cum dicit *quando* nihil aliud esse quam heri aut superiori anno; et in Ethic. ait *bonum in tempore esse occasionem eius, ideoque aliud esse tempus belli, aliud curationis, etc.*, quae omnia dicuntur per ordinem ad tempus, quod est extrinseca mensura. Et fortasse ob hanc causam dixit Aristoteles, in c. 9 Praedic., *quando* esse unum ex manifestis praedicamentis, quae interpretatione non indigent, quia nimirum denominationes extrinsecae quae ex tempore sumuntur clarae sunt; nam intrinseca duratio, quid sit, qualis sit, non est manifestum, nec facile ad interpretandum. Et iuxta hanc sententiam dicunt aliqui in hoc praedicamento non esse coordinationem generum aut specierum, sed unam tantum speciem infimam, sub qua dividuntur praeteritum, futurum et praesens, ut individua eius. Sed verius dicerent esse tantum de facto unum individuum; nam illae differentiae temporis reipsa non sunt distincta individua, sed partes eiusdem individui, quae ratione discernuntur ac numerantur.

18. Habrá que decir finalmente en esa opinión que ese tiempo, en cuanto afecta al movimiento mismo del cielo, no pertenece a este predicamento; pues una afección intrínseca y una denominación extrínseca difieren más que genéricamente, por lo cual de suyo no pueden pertenecer a un mismo predicamento. Y eso, tanto más cuanto que se ha mostrado antes que la duración intrínseca respecto del propio sujeto no tiene razón verdadera de medida; por consiguiente, si la razón de medida es lo que constituye este predicamento, el tiempo en cuanto es la duración intrínseca del movimiento del cielo no puede conferirle la denominación propia de este predicamento. Y si para pertenecer a este predicamento no le afecta bajo la razón de medida, sino bajo alguna otra, por el mismo motivo cualquier duración intrínseca de cualquier movimiento pertenecerá a este predicamento, cosa que va en contra de esta opinión que explicamos. Luego, de acuerdo con ella, hay que filosofar del modo dicho; las dificultades que se presentan a propósito de ella, se refirieron antes. También estas cosas que deducimos parecen difíciles de creer, aun cuando no niego que son bastante acomodadas a la doctrina de Aristóteles o a su modo de hablar.

19. *Opinión segunda.*—Otro modo de explicar esta opinión es que la sola duración temporal constituye este predicamento, pero no bajo la razón de medida extrínseca, sino en cuanto es duración intrínseca del movimiento, y consecuentemente, no sólo el tiempo que se da en el movimiento del cielo, sino todo aquel que se incluye intrínsecamente en todo movimiento pertenece a este predicamento. Y por este motivo pueden distinguirse en este predicamento no sólo varios individuos dentro de la misma especie, sino también varias especies bajo el género de tiempo, según los diversos modos de duración de los movimientos, ya sean espirituales, ya materiales, etc. Mas, para que esta opinión sea probable por todas partes, es preciso que dé alguna razón suficiente de por qué pertenecen a un predicamento peculiar más las duraciones de los movimientos que las de las otras cosas. Y, ciertamente, si fuese verdad que se distingue más en la realidad la duración del movimiento respecto del movimiento, de lo que se distingue en las realidades permanentes cualquier duración respecto de la cosa misma, se encontraría allí una razón

18. Dicendum denique erit in hac sententia tempus illud, ut afficit ipsum motum caeli, non pertinere ad hoc praedicamentum; nam affectio intrinseca et denominatio extrinseca plusquam genere differunt, quare non possunt per se ad idem praedicamentum pertinere. Eo vel maxime quod supra est ostensum durationem intrinsecam respectu proprii subiecti non habere veram rationem mensurae; ergo, si ratio mensurae est quae constituit hoc praedicamentum, non potest tempus, ut est duratio intrinseca motus caeli, illi conferre denominationem propriam huius praedicamenti. Quod si non sub ratione mensurae, sed sub aliqua alia ita illum afficit, ut ad hoc praedicamentum pertineat, eadem ratione quaelibet duratio intrinseca cuiuslibet motus ad hoc praedicamentum pertinebit, quod est contra hanc sententiam quam explicamus. Igitur iuxta illam dicto modo philosophandum est; quae vero difficultates circa illam occurrant, supra propositum est. Haec etiam quae intulimus videntur creditu difficilia, quamquam non negem esse doctrinae Aristotelis seu modo loquendi eius satis consentanea.

19. *Secunda sententia.*— Alius modus explicandi illam sententiam est solam quidem temporis durationem constituere hoc praedicamentum, non tamen sub ratione extrinsecae mensurae, sed ut est intrinseca duratio motus, et consequenter non solum tempus quod est in motu caeli, sed omne illud quod intrinsece includitur in omni motu ad hoc praedicamentum pertinere. Atque hac ratione posse in hoc praedicamento distingui non solum varia individua sub eadem specie, sed etiam varias species sub genere temporis, iuxta varios modos durationum motuum, vel spiritualium, vel materialium, etc. Sed, ut haec sententia omni ex parte probabilis sit, oportet ut sufficientem aliquam rationem reddat ob quam potius motuum durationes quam aliarum rerum ad peculiare praedicamentum pertineant. Et quidem, si verum esset plus in re ipsa distingui durationem motus a motu quam in rebus permanentibus durationem quamlibet ab ipsa re, satis probabilis ratio illius diversitatis inde redderetur; nam in motu in re ipsa esset duratio vel tempus accidens eius, distinctum ab illo; secus vero est in aliis rebus. Verumtamen fundamentum huius rationis nobis supra non placuit, quia nec intelligi potest illa maior distinctio, neque ulla sufficiens ratio redditur illius discriminis inter motum et res alias.

bastante probable de esa diversidad; efectivamente, en el movimiento tendríamos en la realidad a la duración o al tiempo como accidente suyo, distinto de él; y ocurre lo contrario con las demás cosas. Sin embargo, el fundamento de esta razón no nos agradó antes a nosotros, ya que ni puede entenderse esa mayor distinción, ni se da ninguna razón suficiente de esa diferencia entre el movimiento y las demás cosas.

20. Otros pretenden dar razón apoyándose en otra diferencia entre la duración del movimiento y la de las otras realidades permanentes, concretamente que la duración del movimiento es en realidad extensa y tiene al durar una cierta amplitud real, y en las realidades permanentes es indivisible. En efecto, de esta diferencia parece seguirse que la duración sucesiva tiene en realidad razón de duración; y que la duración permanente no la tiene, sino sólo atendiendo a una cierta coexistencia o coadaptación a la sucesión del tiempo, sea verdadera o imaginaria, pero esta consideración es sumamente extrínseca. Ahora bien, aun cuando esta razón parezca aparente, no satisface, sin embargo, no sólo porque se mostró antes que toda duración es una realidad intrínseca, y esa connotación o coadaptación de la duración indivisible a la duración imaginaria pertenece a nuestro modo de concebir y no a la razón formal de la realidad que se concibe; pero además también porque, de la misma manera que en las otras realidades la duración es la existencia misma permanente, así lo es también en el movimiento; la diferencia está únicamente en que en las demás cosas es toda la existencia la que permanece en sí misma; en el movimiento, en cambio, permanece sólo por partes o por entes en mutación, en cuanto una parte sucede a otra, diferencia que parece muy accidental para que una duración esté en el predicamento y la otra no.

21. *Tercera opinión.*—Por lo cual otros han opinado de modo absolutamente contrario, diciendo que ciertamente toda duración se coloca en algún predicamento accidental, y en este punto el razonamiento propuesto prueba por paridad de razón. Pero, sin embargo, afirman que en ese predicamento no se coloca el tiempo o las duraciones sucesivas, sino que éstas pertenecen al predicamento de la cantidad; y que en éste se establecen las duraciones permanentes creadas, ya que no hay otro

20. Alii conantur rationem reddere ex alio discrimine inter durationem motus et aliarum rerum permanentium, quod nimirum duratio motus reipsa extensa sit et quamdam latitudinem realem in durando habeat, in rebus autem permanentibus indivisibilis sit. Nam ex hac differentia sequi videtur durationem successivam reipsa habere rationem durationis; durationem autem permanentem non ita, sed tantum secundum quamdam coexistentiam vel coaptationem ad successionem temporis, aut veram aut imaginariam, quae consideratio est valde extrinseca. Sed haec ratio, quamvis videatur apparens, non tamen satisfacit, tum quia supra est ostensum omnem durationem esse rem intrinsecam illamque connotationem seu coaptationem durationis indivisibilis ad successionem imaginariam pertinere ad nostrum modum concipiendi, non ad formalem rationem rei conceptae; tum etiam quia, sicut in aliis rebus duratio est ipsa existentia permanens, ita etiam in motu; solumque est differentia quia in aliis rebus tota existentia est quae permanet in seipsa, in motu vero permanet solum per partes vel mutata esse, quatenus pars parti succedit, quae differentia videtur valde accidentaria ut una duratio sit in praedicamento, et non alia.

21. *Tertia sententia.*— Unde alii contrario prorsus modo opinati sunt dicentes omnem quidem durationem in aliquo praedicamento accidentis collocari, et quoad hoc convincere discursum factum ex paritate rationis. Nihilominus tamen, aiunt in hoc praedicamento non collocari tempus vel durationes successivas, sed has pertinere ad praedicamentum quantitatis; in hoc vero consti-

al cual pertenezcan. Sin embargo, esta opinión en primer lugar está en contra de todos los filósofos, que colocan en este predicamento como al primero de todos al tiempo, o a alguna afección o cosa semejante originada del tiempo o del contacto con el tiempo. En segundo lugar supone algo falso, concretamente que el tiempo queda colocado de manera propia y esencial en el predicamento de la cantidad, siendo así que se mostró antes que no es un cuanto *per se*, sino *per accidens;* porque esa sucesión de anterior y posterior que se da en el movimiento se origina accidentalmente en la cantidad, y tomada en sí no es cantidad, sino la composición intrínseca y entitativa del movimiento mismo, y añade a lo sumo el modo de velocidad o lentitud, que no es cantidad, como es manifiesto por sí. Y aunque concediéramos que en el movimiento mismo se incluye alguna cantidad sucesiva, que fuese una cantidad verdadera y *per se*, no puede darse razón alguna de por qué la cantidad permanente pertenece a un predicamento y su duración a otro, y, sin embargo, la cantidad sucesiva del movimiento no tiene su duración propia que pueda pertenecer al predicamento de las duraciones. Y si alguien dice que la extensión del movimiento está en su misma duración, y por ella misma, se concluye más bien de ahí que esa extensión durativa pertenece más al género de la duración que al predicamento de la cantidad, ya que tiene una conveniencia mayor y más esencial con las demás duraciones en la razón de duración, que con la cantidad en la razón de la extensión. Igualmente, porque esos dos géneros de extensión, la temporal o la local, o en orden al lugar, son totalmente de diversas razones. Y, además, porque es incierto todavía si esa misma extensión es algo positivo en el movimiento, fuera de la negación de existencia simultánea de sus partes.

Solución verdadera de la tercera dificultad

22. *Todas las duraciones creadas dicen relación al predicamento* CUANDO.— Por lo cual resta que digamos que pertenecen a este predicamento todas las duraciones creadas; pues la increada es cierto que no puede pertenecer a él, no sólo

tui durationes permanentes creatas, quia non est aliud ad quod pertineant. Verumtamen haec sententia repugnat imprimis omnibus philosophis, qui primum omnium in hoc praedicamento collocant tempus, vel aliquam affectionem vel quid simile ex tempore seu ex adiacentia temporis proveniens. Deinde supponit falsum, nimirum, tempus proprie et per se in praedicamento quantitatis collocari, cum supra ostensum sit non esse quantum per se, sed per accidens; nam illa successio prioris et posterioris, quae est in motu, per accidens provenit ex quantitate, et in se sumpta non est quantitas, sed intrinseca et entitativa compositio ipsiusmet motus, et ad summum addit modum velocitatis vel tarditatis, qui non est quantitas, ut per se notum est. Et, quamvis daremus in motu ipso includi aliquam quantitatem successivam, quae esset vera et per se quantitas, non potest ulla ratio reddi ob quam quantitas permanens sit unius praedicamenti et eius duratio sit alterius, et tamen quantitas successiva motus non habeat propriam durationem quae possit ad praedicamentum durationum pertinere. Quod si quis dicat extensionem motus esse in ipsamet duratione eius, et per ipsam, hinc potius concluditur illammet extensionem durativam magis pertinere ad genus durationis quam ad praedicamentum quantitatis, quia maiorem magisque essentialem convenientiam habet cum aliis durationibus in ratione durationis quam cum quantitate in ratione extensionis. Item, quia illa duo genera extensionis, secundum tempus vel secundum locum seu in ordine ad locum, sunt omnino diversarum rationum. Et praeterea, quia adhuc incertum est an illamet extensio sit aliquid positivum in motu praeter negationem simultaneae existentiae partium eius.

Vera resolutio tertiae difficultatis

22. *Omnes creatae durationes ad praedicamentum* quando *spectant.*— Quocirca superest ut dicamus pertinere ad hoc praedimentum omnes durationes creatas; nam increata certum est non posse ad illud pertinere, tum quia est simpliciter infinita in gene-

por ser absolutamente infinita en el género del ente, sino también porque no es una duración cuasi accidental, sino que es la duración misma por esencia. Pero, entre las duraciones creadas no hay ninguna que pueda exceptuarse, si las razones aducidas son eficaces, con las cuales queda probada esta opinión por enumeración suficiente de partes. Y en cuanto a que el nombre mismo de *cuando* se haya tomado del tiempo no es argumento de que se refiera a este predicamento únicamente la duración temporal; pues el nombre se tomó de aquello que nos es más conocido, y no adecuadamente de la realidad entera. Y de la misma ocasión y de nuestro modo de concebir pudo nacer el que casi siempre expliquen los doctores este predicamento en orden al tiempo, pues de las otras duraciones no podemos hablar más que mediante términos de nuestro tiempo.

23. Y que en la realidad misma no quede aquí comprendido sólo el tiempo, sino también las demás duraciones, lo enseñó Alberto Magno, lib. *De Sex Princ.*, tract. IV, inmediatamente después del principio. Es más, él extiende este predicamento no solamente al evo, sino también a la eternidad, lo cual es falso, como dije. Afirma además que el evo pertenece a este predicamento en la razón de medida extrínseca de los otros seres eviternos, y así en las demás duraciones, cosa que tampoco podemos admitir nosotros, no sólo por lo que dijimos acerca del tiempo, en cuanto es medida extrínseca, sino también porque el evo no es medida más que de la perfección, tal como antes se dijo, y esa razón de medida es una relación común a todos los géneros. Por tanto, la opinión de San Alberto me agrada únicamente en cuanto afirma que pertenecen a este predicamente en la misma proporción el tiempo y las demás duraciones creadas, y que el nombre de *cuando* puede extenderse a todas estas cosas.

24. *La duración divisible y la indivisible convienen unívocamente.*—Respecto de la dificultad de la univocidad, en lo que se refiere a la duración divisible e indivisible, no hay dificultad alguna. Pues, ¿por qué no pueden tener conveniencia unívoca, como la tienen la acción momentánea y la sucesiva, y la sustancia divisible y la indivisible? En cuanto a la segunda parte, acerca de la duración sustancial

re entis, tum etiam quia non est duratio quasi accidentalis, sed est ipsa duratio per essentiam. Inter durationes vero creatas nulla est quae excipi possit, si rationes factae efficaces sunt, ex quibus a sufficienti partium enumeratione probata relinquitur haec sententia. Quod vero nomen ipsum *quando* a tempore sumptum sit, non est argumentum solam durationem temporis ad hoc praedicamentum spectare: nam sumptum fuit nomen ab eo quod nobis est notius, non vero adaequate ex tota re. Atque ex eadem occasione et ex modo nostro concipiendi provenire potuit ut fere semper declaretur hoc praedicamentum a Doctoribus per ordinem ad tempus; nam de aliis durationibus loqui non possumus nisi per verba nostri temporis.

23. Quod autem reipsa hic non solum comprehendatur tempus, sed etiam aliae durationes, docuit Albertus Magnus, lib. de Sex princ., tract. IV, statim in principio. Immo ille non solum ad aevum, sed etiam ad aeternitatem hoc praedicamentum extendit, quod falsum est, ut dixi. Ait praeterea aevum pertinere ad hoc praedicamentum in ratione mensurae extrinsecae aliorum aeviternorum, et sic de caeteris durationibus, quod nos etiam probare non possumus, tum propter dicta de tempore ut est mensura extrinseca, tum etiam quia aevum non est mensura nisi perfectionis, ut supra dictum est, quae ratio mensurae est respectus quidam communis ad omnia genera. In hoc ergo solum placet opinio Alberti, quod ait eadem proportione pertinere ad hoc praedicamentum tempus et alias durationes creatas, et nomen *quando* posse ad haec omnia extendi.

24. *Duratio divisibilis et indivisibilis univoce conveniunt.*— Ad difficultatem vero de univocatione, quod attinet ad divisibilem et indivisibilem durationem, nulla est difficultas. Cur enim non possunt habere univocam convenientiam, sicut habent actio momentanea et successiva, et substantia divisibilis et indivisibilis? Quoad alteram vero partem de substantiali et accidentali duratione, maior

y accidental, hay una dificultad mayor; pero puede decirse que, aun cuando en la realidad no tengan conveniencia unívoca si se consideran materialmente según sus entidades, sin embargo, consideradas formalmente a modo de accidentes, tienen el mismo modo de sobrevenir y de denominar a las realidades de las cuales son duración; y ello es suficiente para la conveniencia unívoca y predicamental, a la manera como decíamos antes que puede responderse con probabilidad acerca de la acción sustancial y predicamental. Y si a alguien no le satisface esto, es menester que diga que la duración es algo análogo, y que según su significado primario es unívoca para sus inferiores, es decir, para las duraciones sustanciales, y que así constituye un género supremo, y que a él se reducen las demás duraciones accidentales por razón de la conveniencia proporcional. O que, al menos, por el contrario, la duración accidental constituye más directamente este predicamento en cuanto accidental, pero que la duración sustancial, por ser un modo sustancial, se reduce a la sustancia. Sin embargo, la respuesta primera procede de manera más consecuente, supuestas las demás cosas que se dijeron acerca del número y distinción de los predicamentos, y de la constitución de este predicamento.

25. *Cuántos géneros y especies tiene el predicamento* CUANDO.—Y con esto se solucionan fácilmente las demás cosas que pueden desearse acerca del predicamento. Concretamente, qué géneros o especies tiene; pues esto es claro con lo que dijimos acerca de la distinción de las duraciones. Igualmente, en qué sujeto está, y qué denominación o efecto le atribuye, y otras cosas parecidas que se tocaron mientras se trataba de las duraciones. Pero acerca de las propiedades de este predicamento no se ofrece nada que añadir. Suelen, ciertamente, atribuirse al predicamento *cuando* esas dos propiedades negativas, que son no tener contrario y no ser susceptible de aumento o disminución, las cuales son verdaderas si nos referimos a la contrariedad propia, e inmediata y *per se*, y si nos referimos al aumento o disminución en cuanto a la intensidad; pues, en orden a la extensión es claro que el tiempo y, consiguientemente también el *cuando*, reciben aumento y disminución; en este sentido, pues, se dice con verdad que una cosa dura más que otra, y entre lo pretérito y lo futuro se da una cierta repugnancia, pero no contrariedad propia,

est difficultas; dici vero potest quod, licet in re non habeant univocam convenientiam, si materialiter considerentur secundum suas entitates, tamen, formaliter consideratae ad modum accidentium, habent eumdem modum accidendi et denominandi eas res quarum sunt durationes; idque satis esse ad univocam et praedicamentalem convenientiam, ad eum modum quo supra de actione substantiali et accidentali probabiliter responderi posse dicebamus. Quod si alicui hoc non satisfacit, dicat necesse est durationem esse quid analogum, et secundum primum suum significatum esse univocum ad sua inferiora, id est, ad substantiales durationes, et sic constituere unum supremum genus et ad illud revocari caeteras durationes accidentales propter proportionalem convenientiam. Vel certe e contrario durationem accidentalem magis directe constituere hoc praedicamentum, utpote accidentale; substantialem vero durationem, eo quod sit substantialis modus, ad substantiam revocari. Sed prima responsio magis consequenter procedit, suppositis aliis quae de numero et distinctione praedicamentorum, et de constitutione huius praedicamenti dicta sunt.

25. *Quot genera et species habeat praedicamentum* quando.— Atque ex hic facile expediuntur caetera quae de praedicamento desiderari possunt, nimirum, quae genera vel species habeat; hoc enim patet ex iis quae de distinctione durationum dicta sunt. Item in quo sit subiecto et quam denominationem vel effectum ei tribuat, et alia similia quae inter disputandum de durationibus tacta sunt. De proprietatibus vero huius praedicamenti nihil addendum occurrit. Solent quidem praedicamento *quando* attribui illae duae proprietates negativae, quae sunt non habere contrarium et non suscipere magis et minus, quae sunt verae, intellectae de propria contrarietate, et immediata ac per se, et de magis et minus secundum intensionem; nam secundum extensionem clarum est tempus, et consequenter etiam *quando*, recipere magis et minus; sic enim vere dicitur una res magis durare quam alia; et inter praeteritum et futurum est quaedam repugnantia, sed non propria contrarietas, sed

aun cuando pueda acercarse más a la contradicción. Por tanto, esas propiedades pueden también atribuirse a la duración en común; y no se presentan otras que le convengan en cuanto tal. En cambio, a las diversas duraciones pueden atribuírseles varias propiedades, como ser indivisible o divisible, simple o compuesta, de acuerdo con lo que se dijo acerca de la distinción de las duraciones.

magis potest ad contradictionem accedere. Hae igitur proprietates etiam possunt durationi in communi attribui; neque occurrunt aliae quae illi ut sic conveniant. Diversis autem durationibus variae proprietates attribui possunt, ut esse indivisibilem vel divisibilem, simplicem vel compositam, iuxta ea quae de distinctione durationum tradita sunt.

DISPUTACION LI

SOBRE EL «DONDE»

RESUMEN

Después de dar razón de por qué se trata ahora del «donde» y de dar por supuesta la existencia de este predicamento, entra en el cuerpo de la disputación, en la que cabe distinguir las siguientes partes:

I. Naturaleza del «donde» y sus relaciones con el lugar (sec. 1-2).
II. A qué entes conviene y modo de predicarlo de ellos (sec. 3-5).
III. División y propiedades del «donde» (sec. 6).

SECCIÓN I

Para conocer la esencia del «donde» se parte del de las realidades corpóreas por razón de una mayor claridad (1). Según la primera opinión, se trata de una forma extrínseca y que denomina extrínsecamente (2-4). La segunda defiende que es algo intrínseco derivado de la circunscripción del lugar (5-8). De acuerdo con la tercera, no es más que el espacio llenado por el cuerpo mismo (9-12). Según la cuarta opinión, que es la más probable para Suárez, es un modo real e intrínseco de la cosa situada en un lugar (13). La explica con los siguientes pasos: 1) En todo cuerpo hay un modo distinto ex natura rei *en virtud del cual está situado en un lugar (14-17); 2) este modo no se deriva ni del cuerpo circunstante ni de la circunscripción de éste (18-20), afirmación que se prueba con el ejemplo de la última esfera (21); 3) este modo intrínseco es lo formal o abstracto del «donde», mientras que lo concreto es el cuerpo con el modo (22). Cierra la sección con la refutación de las otras tres opiniones (23-25).*

SECCIÓN II

Planteado el problema de las relacionse del «donde» con el lugar (1), expone la opinión que afirma la identificación de ambos y la que la niega (2-3). En la solución de la aporía, Suárez comienza por precisar el concepto y división del lugar (4-8), para acabar concretando a qué predicamento pertenece el lugar (9-10).

SECCIÓN III

Propuesta la cuestión y las dudas sobre la atribución del «donde» a las realidades espirituales (1-2), expone la sentencia que niega la atribución del mismo a los ángeles (3-4) con sus consecuencias (5-6). Contra esto, Suárez admite la posición afirmativa (7), defendiendo que el espíritu puede estar presente por su sustancia en un cuerpo (8-9) o en un espacio (10) o que puede cambiar de presencia en el espacio (11-12), cambio que reside en el «donde» intrínseco, opinión que explica y prueba largamente (13-22). Luego los ángeles tienen su «donde» intrínseco (23).

SECCIÓN IV

En orden a explicar más el «donde» del espíritu, manifiesta que difiere específicamente del «donde» del cuerpo (1-2), aunque convienen en que el «donde» del espíritu es también un modo realmente distinto (3-4), y tiene como efecto formal constituir al ángel en un lugar (5-6); conviene también en que no tiene dependencia del cuerpo extrínseco (7), ni requiere en absoluto la presencia de cuerpo alguno (8-10); ni depende tampoco de operación alguna del ángel sobre un cuerpo, afirmación que explica largamente (11-20); por tanto, un ángel creado antes del mundo tendría su «donde» intrínseco (21-23), y el «donde» intrínseco del ángel es suficiente para que se diga de él que está en un lugar (24-26). En la respuesta a los argumentos y presupuestos de las otras sentencias (27-30) encuentra motivo para aclarar diversos puntos: sobre si se puede decir que los ángeles están arriba o abajo (31), sobre el lugar adecuado de la sustancia espiritual y de Dios (32-34), sobre cómo puede estar en un lugar fuera de los cuerpos un ángel (35-36), y sobre la no atribución a Dios del «donde» predicamental (37-38).

SECCIÓN V

Planteada la duda de si el «donde» conviene sólo a las sustancias o también a los accidentes (1), comienza por afirmar que la cantidad tiene su «donde» propio distinto del de la sustancia (2-4), respondiendo a las objeciones en contra (5-8). De aquí toma pie para afirmar la posesión del «donde» por parte de todos los accidentes reales (9-11), saliendo al paso a las objeciones (12). Naturalmente que el accidente «donde» no necesita a su vez otro «donde» (13).

SECCIÓN VI

Comienza por proponer la división del «donde» en definitivo y circunscriptivo (1-2), división que aclara con la respuesta a cuatro objeciones (3-7) y explicando el carácter de la división (8-9). A continuación expone las propiedades del «donde» (10-12).

DISPUTACION LI

SOBRE EL «DONDE»

Después de los accidentes absolutamente intrínsecos se cree que es el *donde* o el lugar el que les conviene inmediatamente a las sustancias o a cualesquiera realidades existentes; por eso también los filósofos morales cuentan la circunstancia *donde* entre las que convienen accidentalmente a los actos humanos, del mismo modo que cuentan también el *cuando* y otras semejantes. Por tanto, después de la consideración de los otros predicamentos, de acuerdo con el orden debido, le toca a esta disputación sobre el *donde;* en ella no será preciso investigar su existencia, porque no hay nada más evidente, sino que son tres puntos los que entrañan la principal dificultad; en concreto, qué es el *donde,* en qué relación está con el lugar, y a qué realidades conviene con propiedad este *donde* predicamental, al que nos referimos; de esto resultará también claro en cuántas clases se divide, y, en consecuencia, cuál es la coordinación que se ha de establecer en este predicamento, y qué propiedades, por fin, se le pueden atribuir.

SECCION PRIMERA

SI EL «DONDE» ES ALGO EXTRÍNSECO O INTRÍNSECO AL CUERPO QUE SE DICE ESTAR EN UN LUGAR, Y EN QUÉ CONSISTE

1. Aunque el *donde* no esté restringido a las solas realidades cuantas y corpóreas, como luego diré, sin embargo, por sernos más conocidas las cosas cor-

DISPUTATIO LI

DE "UBI"

Post accidentia omnino intrinseca, censetur *ubi* aut locus proxime convenire substantiis vel quibuscumque rebus existentibus; unde etiam a philosophis moralibus numeratur circumstantia *ubi* inter eas quae humanis actibus accidere solent, sicut numeratur etiam *quando* et alia similia. Post aliorum ergo praedicamentorum considerationem, convenienti ordine sequitur haec disputatio de *ubi,* in qua non erit necessarium inquirere an sit, quia nihil est notius; sed tria sunt quae difficultatem praecipuam habent, quid, nimirum, *ubi* sit, et quomodo ad locum comparetur, et quibus rebus proprie conveniat hoc *ubi* praedicamentale, de quo agimus; ex quo etiam constabit quotuplex sit, et consequenter quomodo praedicamentum hoc sit coordinandum, ac tandem quae proprietates illi attribui possint.

SECTIO PRIMA

AN "UBI" SIT ALIQUID EXTRINSECUM VEL INTRINSECUM CORPORI QUOD ALICUBI ESSE DICITUR, ET QUIDNAM ILLUD SIT

1. Quamvis *ubi* non limitetur ad solas res quantas et corporeas, ut infra dicam, tamen,

porales, vamos a exponer su concepto en ellas, siendo fácil aplicarlo después a las demás cosas proporcionalmente o por abstracción. Mas dado que en todo predicamento de accidente son tres las cosas que pueden considerarse, a saber, lo abstracto, que se comporta como forma, y el sujeto modificado por tal forma, y el concreto o compuesto que de aquí resulta, a fin de conocer con exactitud la esencia de dicho predicamento, será preciso explicar todas estas cosas. Y por lo que al sujeto se refiere, como ya hemos dado por supuesto que íbamos a hablar de las cosas corpóreas, es evidente que el sujeto del *donde* es el mismo cuerpo cuanto del que se dice que está en alguna parte; por consiguiente, hay que explicar qué es lo abstracto y la forma o cuasi forma, en virtud de lo que se dice que el cuerpo está aquí o allí, y cómo se relaciona con el sujeto mismo y se distingue de él, deduciéndose de esto fácilmente la naturaleza del concreto que de ellos resulta.

Exposición de la primera sentencia

2. En este punto son tres, o mejor, cuatro las posiciones que encuentro. La primera es que el *donde* es una forma extrínseca y que denomina extrínsecamente a la cosa de la que se dice que está en un lugar, es decir, que es la superficie última del cuerpo continente. Y puede tener como fundamento, en primer lugar, que el estar en alguna parte no es más que estar en algún lugar; luego la forma de este predicamento, debido a la cual una cosa se ubica—permítasenos valernos de esta expresión para explicar el problema—no es más que el lugar por el que está circunscrita o contenida; ahora bien, el lugar es la última superficie inmóvil del cuerpo continente, según testimonio del Filósofo, lib. IV de la *Física,* cerca del principio; luego la forma del mismo *donde* es el lugar; luego este *donde* es algo extrínseco y que denomina extrínsecamente, puesto que el lugar o la superficie continente es algo extrínseco y que denomina extrínsecamente a lo localizado.

3. Segundo, porque estar en un lugar continente es un predicado real y es accidental; luego corresponde a algún predicamento de accidente; mas no pertenece, según se dijo antes, al predicamento de la cantidad; luego pertenece al predicamento presente, puesto que no hay ningún otro con el que esté en relación; por consiguiente, la forma de este predicamento no es más que el lugar extrínseco; ahora bien, estar colocado y estar en alguna parte tiene que ser lo mismo; luego el efecto formal de este predicamento consiste únicamente en una denominación o adherencia extrínseca.

quia res corporales notiores nobis sunt, in eis rationem eius explicabimus, quam postea facile erit per proportionem [seu abstractionem] [1] ad res alias applicare. Quia vero in omni praedicamento accidentis tria possunt considerari, scilicet, abstractum, quod se habet ut forma, et subiectum, quod tali forma afficitur, et concretum seu compositum inde resultans, ut essentia huius praedicamenti exacte cognoscatur, haec omnia explicanda erunt. Et quod ad subiectum spectat, quoniam iam supposuimus locuturos nos de rebus corporeis, constat subiectum ipsius *ubi* esse ipsum corpus quantum, quod alicubi esse dicitur; explicandum ergo est quid sit illud abstractum, et forma seu quasi forma, a quo corpus dicitur hic vel illic esse, et quomodo ad subiectum ipsum comparetur et ab illo distinguatur, et ideo facile constabit quale sit concretum quod ex his coalescit.

Prima sententia refertur

2. In hac ergo re tres, vel potius quatuor invenio sententias. Prima est *ubi* esse formam quamdam extrinsecam et extrinsece denominantem rem quae alicubi esse dicitur, nimirum superficiem ultimam corporis continentis. Quae fundari potest primo, quia esse alicubi nihil aliud est quam esse in aliquo loco; ergo forma huius praedicamenti qua res ubicatur (liceat sic loqui ad rem declarandam), non est nisi locus quo circumscribitur vel continetur; sed locus est superficies ultima corporis continentis immobilis, teste Philosopho, lib. IV Phys., a principio; ergo forma ipsius *ubi* est locus; ergo huiusmodi *ubi* est quid extrinsecum et extrinsece denominans; nam locus seu superficies continens, extrinsecum quid est et extrinsece denominans locatum.

3. Secundo, quia esse in loco continenti, aliquod praedicatum reale est et accidentale; ergo pertinet ad aliquod praedicamentum accidentis; sed non pertinet ad praedicamentum quantitatis, ut supra dictum est; ergo pertinet ad praesens praedicamentum, quia non est aliud ad quod spectet; ergo forma huius praedicamenti non est nisi locus extrinsecus: locari autem et esse alicubi idem erit; et consequenter effectus formalis huius praedicamenti solum in denominatione seu adiacentia extrinseca consistit.

[1] Las palabras entre corchetes no figuran en la edición Vivès. (N. de los EE.)

4. Tercero, porque al lugar y al *donde* se atribuyen idénticos atributos o diferencias, como, por ejemplo, estar arriba o abajo; éstas, en efecto, son diferencias de lugar, según el testimonio de Aristóteles, IV de la *Física,* texto 27; y si se pregunta dónde está una cosa, se responde debidamente que está arriba o abajo; luego estas diferencias corresponden también al propio *donde;* luego es señal de que el *donde,* en cuanto al aspecto formal y abstracto (pues éste es el sentido en que nos expresamos), se identifica con el lugar. Por eso viene en apoyo de esta sentencia Sto. Tomás, por cuanto en el lib. V *Metaph.* enseña en sentido general que todos los últimos predicamentos son denominaciones extrínsecas, en lo que algunos le siguen. Y de modo especial en I, q. 110, a. 3, dice: *Lo móvil, localmente, no está en potencia para algo intrínseco en cuanto tal, sino sólo para algo extrínseco, es decir, para el lugar.* Prácticamente dice lo mismo en el *De pot.,* q. 6, a. 3; y en el II *cont. Gent.,* c. 13, afirma expresamente: *A veces se denomina a algo en virtud de lo que está fuera de sí mismo, como cuando en virtud del lugar se dice que una cosa está en alguna parte.* Por consiguiente, dado que por el movimiento local se adquiere y pierde el *donde* mismo, es manifiesto que Sto. Tomás opina que la forma del *donde* es el lugar extrínseco.

Se expone la segunda sentencia y se explica su dificultad

5. La segunda sentencia es que el *donde* no es la forma misma extrínseca o la superficie última continente, sino que es algo intrínseco que queda pasivamente en lo localizado en virtud de la circunscripción del lugar. Por eso, de acuerdo con esta sentencia, aunque el *donde* no esté formalmente constituido por una forma extrínseca, sin embargo, la exige como su raíz o fundamento, concretamente para

4. Tertio, nam eadem attributa vel differentiae attribuuntur loco et *ubi,* ut, verbi gratia, sursum aut deorsum: hae namque sunt differentiae loci, teste Aristotele, IV Phys., text. 27; si autem quaeratur ubi est res, recte respondetur esse sursum vel deorsum; ergo etiam sunt hae differentiae ipsius *ubi;* ergo signum est esse idem *ubi,* quantum ad formale et abstractum (sic enim loquimur), quod locus. Unde favet huic sententiae D. Thomas, quatenus in V Metaph., generatim docet omnia ultima praedicamenta esse extrinsece denominantia, quod nonnulli sequuntur. Et specialiter I, q. 110, a. 3, ait: *Mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet, ad locum.* Idem fere habet q. 6 de Potent., a. 3; et II cont. Gent., c. 13, expresse dicit: *Aliquando denominatur aliquid ab eo quod est extra ipsum, ut a loco dicitur esse aliquid alicubi;* ergo cum per motum localem acquiratur et amittatur ipsum *ubi,* aperte sentit D. Thomas formam ipsius *ubi* esse locum extrinsecum.

Secunda sententia refertur et difficultas eius ostenditur

5. Secunda sententia est *ubi* non esse ipsam formam extrinsecam seu superficiem ultimam continentem, sed esse quippiam intrinsecum passive relictum in locato ex circumscriptione loci. Unde iuxta hanc sententiam, quamvis *ubi* non constituatur formaliter per formam extrinsecam, requirit tamen illam quasi radicem vel fundamentum eius, nimirum, ut ex adiacentia eius ubicatio (non

que la ubicación—no poseemos otro nombre abstracto—surja de su adherencia. Esta es la sentencia de Gilberto Porretano en su opúsculo *De sex principiis*, donde define de la siguiente manera: *el donde es una circunscripción de un cuerpo que proviene de la circunscripción del lugar;* por eso infiere luego que no es lo mismo el lugar que el *donde; porque*—dice—*el lugar está contenido en el cuerpo que rodea, mientras que el donde está en el cuerpo que es rodeado.* Esta sentencia la siguen Soto y otros modernos, e incluso Escoto en el lugar que voy a citar en seguida. Y todos los que mantienen que el lugar pertenece al predicamento de la cantidad deben negar consecuentemente que sea la forma de este predicamento, y de este modo no podrán hacer consistir este predicamento en alguna denominación extrínseca, ya que, fuera del lugar extrínseco, no puede imaginarse nada de donde esté tomado.

6. Y si se pregunta a los defensores de esta sentencia qué es eso intrínseco que queda en virtud de la circunscripción del lugar extrínseco, hay algunos que responden que es una relación del cuerpo contenido al lugar continente, relación que explicamos mediante la denominación concreta de estar contenido en un lugar, ya que estar en un lugar no parece ser otra cosa que estar contenido en algún lugar. Esta opinión es atribuida a Escoto, quien afirma en sentido general que estos seis últimos predicamentos son relaciones que advienen extrínsecamente. En su Quodl., 11, afirma que el lugar es una relación del continente; por eso, en sentido inverso, parece hacer consistir la razón de este predicamento en la relación pasiva de lo contenido a lo continente, que es lo mismo que opina Antonio Andrés en el libro *De sex principiis.* Mas de esta sentencia en general ya nos ocupamos anteriormente. Y ciertamente que si en el presente problema surge alguna relación real de lo localizado al lugar, se trata de una relación predicamental, como en el caso de la relación de cercanía, de distancia y en el de otras relaciones de contacto o de unión; porque, una vez puestos el fundamento próximo y el término, posee todo su ser en referencia a otra cosa en el mismo grado y brota de igual manera, como se echará de ver por lo que vamos a decir. Además, en otro caso, la relación de lo continente que está en un lugar advendría extrínsecamente; luego constitui-

enim habemus aliud abstractum nomen) consurgat. Haec est sententia Gilberti Porret., in suo opusc. de Sex principiis, ubi sic definit: *Ubi est circumscriptio corporis ex circumscriptione loci proveniens;* unde inferius colligit non esse idem locum quod *ubi; nam locus* (ait) *in corpore continetur ambienti, ubi vero in corpore quod ambitur.* Et hanc sententiam sequuntur Soto et alii moderni; immo et Scotus, loco statim citando. Et omnes qui tenent locum esse de praedicamento quantitatis consequenter negabunt esse formam huius praedicamenti, atque ita non poterunt constituere hoc praedicamentum in aliqua denominatione extrinseca, quia praeter locum extrinsecum nihil fingi potest a quo sumatur.

6. Quod si ab auctoribus huius sententiae quaeratur quidnam sit illud intrinsecum quod relinquitur ex circumscriptione extrinseci loci, quidam respondent esse relationem quamdam corporis contenti ad locum continentem, quam explicamus per hanc denominationem, scilicet, esse contentum in loco; nam esse alicubi nihil aliud esse videtur quam aliquo loco contineri. Et haec opinio tribuitur Scoto, qui in universum ait haec sex ultima praedicamenta esse relationes extrinsecus advenientes. Quodl., 11, ait locum esse relationem continentis; unde e converso rationem huius praedicamenti videtur constituere in passiva relatione contenti ad continens, quod etiam sentit Ant. And., in lib. de Sex princip. Sed de hac sententia in communi iam supra dictum est. Et quidem si in praesenti consurgit aliqua relatio realis locati ad locum, illa est praedicamentalis, sicut relatio propinquitatis et distantiae, et aliae relationes contactus vel unionis; nam aeque habet totum suum esse ad aliud, et aeque consurgit, positis proximo fundamento et termino, ut ex dicendis constabit. Item, alias relatio continentis quae est in loco esset extrinsecus adveniens; ergo constitueret

ría un predicamento distinto, al igual que la relación de la acción o la de la pasión, de acuerdo con su sentencia.

7. Otros, por ejemplo Soto, afirman sólo que el *donde* no consiste en una relación ni en el lugar, sino en el estar contenido en tal lugar. Pero esto no explica nada, ya porque estar contenido en un lugar es sólo una denominación extrínseca, o, si es otra cosa, hay que explicar de qué se trata; ya también porque la denominación, sea del tipo que sea, se deriva del lugar como de forma denominante; y la denominación tomada de una forma se reduce al predicamento al que pertenece esa misma forma, porque la forma y su efecto formal pertenecen al mismo predicamentos. Mas añade Soto que el donde incluye además el estar de una determinada manera en el lugar, cosa que no puede explicarse prescindiendo de la relación de distancia al centro o a los polos del mundo. Sin embargo, él tampoco explica en qué consiste eso, ni, si lo explicase, podría decir que consiste en algo que queda en virtud de la circunscripción del lugar extrínseco, según se podrá comprender por lo que sigue.

8. Así, pues, en otro sentido Alberto Magno, en el libro *De sex principiis,* tratado III, c. 1, afirma en primer lugar que estar circunscrito consiste en que lo que es contenido se configure de acuerdo con la figura del continente; distingue después tres clases de circunscripción: la primera es la del cuerpo continente, de la que dice que es una especie de acción; la segunda es la del cuerpo contenido, que es una pasión; la tercera es la conmensuración de lo localizado al lugar, de la que afirma que se deriva de las dos primeras; y en ésta afirma que consiste el *donde,* de acuerdo con lo cual constituye un predicamento especial, por no pertenecer a ningún otro predicamento. Y así concluye que el *donde* es una circunscripción que no se deriva inmediatamente del lugar, sino de la circunscripción pasiva del lugar. Sin embargo, esta explicación resulta más oscura que el problema mismo. Y, en primer lugar, en cuanto a lo que da por supuesto: que la cosa esté circunscrita por el lugar extrínseco no hace preciso que sea configurada por él; porque a veces así sucede, pero muchas veces acontece lo contrario, porque todas las cosas sólidas que están en el aire o en el agua, e incluso en otro cuerpo fluido semejante o que sea fácilmente divisible, más bien son ellas las que confieren su figura al lugar mismo; y algunas veces ninguna de las dos cosas da su figura a la otra,

distinctum praedicamentum, sicut relatio actionis vel passionis, iuxta eorum sententiam.

7. Alii, ut Soto, solum dicunt *ubi* non esse relationem nec locum, sed contineri in tali loco. Sed hoc nihil explicat, tum quia contineri in loco solum est denominatio extrinseca, vel, si est aliud, explicetur quid sit; tum quia denominatio, qualiscumque sit, est a loco ut a forma denominante; denominatio autem sumpta a forma ad illud praedicamentum reducitur ad quod ipsa forma, nam forma et effectus formalis eiusdem praedicamenti sunt. Addit vero Soto *ubi* praeterea includere tale esse in loco, quod explicari non potest sine relatione distantiae ad centrum vel polos mundi. Tamen neque ipse declarat quid illud sit, nec, si declararet, dicere posset esse aliquid relictum ex circumscriptione extrinseci loci, ut ex sequentibus intelligetur.

8. Aliter ergo Albert. Mag., lib. de Sex princip., tract. III, c. 1, dicit imprimis circumscribi esse figurari quod continetur ad figuram continentis. Deinde distinguit triplicem circumscriptionem: prima est corporis continentis, quam dicit esse actionem quamdam; secunda est circumscriptio corporis contenti, quae est passio; tertia est commensuratio locati ad locum, quam dicit procedere ex duabus primis; et hanc dicit esse *ubi,* secundum quod est speciale praedicamentum, quia ad nullum aliud praedicamentum pertinet. Atque ita concludit *ubi* esse circumscriptionem non immediate provenientem a loco, sed ex circumscriptione passiva loci. Verum haec explicatio obscurior est quam res ipsa. Et primo, quantum ad id quod supponit, ut res circumscribatur a loco extrinseco, non oportet ut ab eo figuretur; nam interdum ita fit, saepius vero e contrario, quia res omnes solidae quae sunt in aere vel aqua, et vel in alio simili corpore fluido, aut facile divisibili, potius conferunt figuram ipsi loco; aliquando vero neu-

como es evidente en los cielos y en cualesquiera realidades sólidas. Por consiguiente, para la circunscripción es necesario que el cuerpo continente y el contenido tengan una figura proporcionada; y ésta a veces se da por supuesta, y a veces es causada en uno de los dos cuerpos debido al contacto de otro más sólido, ya se trate del lugar, ya de lo localizado. Por otra parte, la circunscripción activa y la pasiva no son propiamente una acción y una pasión, sino que se comportan más bien como una información extrínseca que sea como activa y pasiva. Finalmente, esa conmensuración no se ve que pueda consistir en nada fuera de la relación de igualdad o de medida, y ésta no puede constituir un predicamento especial, como se desprende de lo dicho. Por consiguiente, toda esta sentencia resulta dificilísima de explicar.

Se explica y refuta la tercera sentencia, que afirma que el donde es el espacio

9. La tercera opinión es que el *donde* no consiste en modo alguno en la superficie continente o en algo derivado de ella, sino que es el espacio que es llenado por el cuerpo mismo del que se dice que está en algún lugar. Por ejemplo, en un vaso comprendemos que hay un cierto espacio que media entre las paredes del vaso y que está comprendido y rodeado por la última superficie convexa del vaso, espacio que estaría vacío si no estuviera ocupado por el agua o por otro cuerpo semejante. De este espacio, pues, afirma dicha sentencia que es el mismo *donde*. Esta fue la opinión antigua de los filósofos anteriores a Aristóteles, opinión que siguieron también algunos después de él, como refiere ampliamente Simplicio, IV *Phys.*, a propósito del capítulo 5, en una digresión sobre el lugar; y Avicena en el II *Sufficientiae*, c. 6; e incluso el propio Filopón, en el IV *Phys.*, parece seguirla. El fundamento puede tomarse, en primer lugar, de la impugnación de las otras opiniones, ya que el *donde* no exige un cuerpo extrínseco que esté rodeando, como se echa de ver en la última esfera celeste. Además porque el *donde*, como lo da a entender el nombre mismo, es aquello en lo que primariamente está recibido el cuerpo del que se dice que está en algún lugar; y esto no es más que ese espacio. Se manifiesta, en primer lugar, porque ese espacio está próxima e inme-

trum figurat aliud, ut patet in caelis et in quibuscumque rebus solidis. Ad circumscriptionem ergo necessarium est ut corpus continens et contentum habeant proportionatam figuram; haec vero interdum supponitur, interdum causatur in altero corpore ex contactu alterius solidioris, sive sit locus, sive locatum. Deinde circumscriptio activa et passiva non sunt proprie actio et passio, sed potius se habent tamquam informatio extrinseca quasi activa et passiva. Denique commensuratio illa nihil apparet quod esse possit, praeter relationem aequalitatis aut mensurae; haec autem non potest constituere speciale praedicamentum, ut ex dictis constat. Haec ergo tota sententia difficillime potest explicari.

Tertia opinio, quod ubi *sit spatium, tractatur et impugnatur*

9. Tertia opinio est *ubi* nullo modo esse superficiem continentem aut aliquid ex illa relictum, sed esse spatium illud quod ipso corpore repletur quod alicubi esse dicitur. Ut verbi gratia, in vase intelligimus esse quoddam spatium interiectum inter latera vasis et comprehensum ac circumdatum ultima superficie convexa vasis, quod spatium vacuum esset, si aqua vel alio simili corpore non repleretur. Hoc ergo spatium dicit haec sententia esse ipsum *ubi*. Quae fuit vetus sententia philosophorum ante Aristotelem, quam post ipsum etiam aliqui secuti sunt, ut late refert Simplicius, IV Phys., ad c. 5, in digressione de loco; et Avicen., II Sufficien., c. 6; immo et Philoponus, IV Phys., illam sequi videtur. Fundamentum sumi potest primo ex impugnatione aliarum opinionum, quia *ubi* non requirit extrinsecum corpus circumstans, ut patet in ultima sphaera caelesti. Deinde, quia *ubi*, ut ipsum nomen prae se fert, est id in quo primo recipitur corpus quod alicubi esse dicitur; hoc autem non est nisi illud spatium. Quod patet primo, quia illud spatium est quod pro-

diatamente llenado por el cuerpo mismo; luego también el cuerpo es recibido próximamente en él. En segundo lugar, porque todo el cuerpo es recibido en todo ese espacio y una parte del cuerpo en una parte del espacio y las partes intrínsecas del cuerpo se reciben en las partes interiores del espacio, sucediendo lo mismo con todas las demás en la debida proporción. En tercer lugar, porque el cuerpo debe inmediatamente a esto el estar aquí más bien que en otra parte, y no lo debe al cuerpo que lo rodea; en efecto, aunque éste varíe respecto de un cuerpo que está en un lugar, el cuerpo mismo rodeado permanece siempre en el mismo *donde*.

10. Mas inmediatamente se ocurre que en esta sentencia hay que preguntar qué es este espacio; y en la explicación de esto sus autores han sido víctimas de una alucinación sorprendente. Pues algunos, según refiere Simplicio, afirmaron que ese espacio es un cuerpo indivisible e inmaterial, palabras en las que se descubre una contradicción; ahora bien, acaso se entendía que era indivisible, no por carecer de partes, sino porque no pueden separarse; mientras que lo llamaban inmaterial porque era penetrable por cualquier cuerpo; y de modo semejante decían que era inmóvil, porque a la razón de este espacio le pertenece el no estar en un lugar ni moverse localmente, ya que, de lo contrario, habría que buscar otro espacio para él. Ahora bien, esta opinión no sólo está en contradicción con la razón, sino que además parece también estar en contra de la fe; en efecto, es preciso afirmar que este espacio es eterno e incluso increado, porque no puede dejar de ser infinito un espacio apto para estar llenado por los cuerpos y porque, de lo contrario, un cuerpo tal, si fuese creado, podría ser aniquilado, pudiendo también pensarse en este caso que quedaba allí un espacio vacío. Además, en un cuerpo de estas características se darían necesariamente las tres dimensiones reales; luego se daría también la cantidad; luego sería impenetrable por los otros cuerpos; luego no podría ser el *donde* receptivo de los otros, como luego diremos.

11. Así, pues, hubo otra opinión antigua de que este espacio era la cantidad sola en posesión de sus dimensiones de un modo difuso en todas las direcciones. Esta sentencia la ataca *ex professo* Aristóteles en el libro IV de la *Física* y resulta de suyo increíble, ya porque no puede haber dimensiones cuantitativas que estén por su naturaleza esencialmente separadas de toda sustancia, ya también porque

xime et immediate ipso corpore repletur; ergo etiam corpus in illo proxime recipitur. Secundo, quia in toto illo spatio recipitur totum corpus, et in parte spatii pars corporis, et intimae partes corporis recipiuntur in interioribus partibus spatii, et ita reliquae omnes cum proportione. Tertio, quia ex hoc immediate habet corpus quod sit hic potius quam alibi, et non ex corpore circumstante; nam, licet hoc varietur circa corpus alicubi existens, ipsum corpus circumdatum in eodem *ubi* semper manet.

10. Sed statim occurrit inquirendum in hac sententia quid sit hoc spatium; in quo explicando mire hallucinati sunt auctores eius. Quidam dixerunt, referente Simplicio, illud spatium esse corpus indivisibile et immateriale, in quibus verbis apparet repugnantia; sed forte intelligebatur esse indivisibile, non quia caret partibus, sed quia disiungi non possunt; immateriale vero vocabant quia est penetrabile cum quolibet corpore; et similiter dicebant esse immobile, quia de ratione huius spatii est ut non sit in loco, nec moveatur loco, alias quaerendum esse aliud spatium eius. Sed haec sententia non solum repugnat rationi, sed etiam videtur esse contra fidem; nam oportet dicere hoc spatium esse aeternum, immo et increatum, quia non potest non esse infinitum spatium aptum repleri corporibus, et quia alias tale corpus, si esset creatum, posset annihilari, et tunc etiam intelligeretur ibi relinqui spatium vacuum. Praeterea in tali corpore necessario essent tres dimensiones reales; ergo et quantitas esset; esset ergo impenetrabile cum aliis corporibus; ergo non posset esse *ubi* receptivum aliorum, ut iam dicemus.

11. Fuit ergo alia vetus opinio, hoc spatium esse quantitatem solam, habentem suas dimensiones undique diffusas. Quam sententiam ex professo impugnat Aristoteles, in IV Phys., et est per se incredibilis, tum quia non possunt esse dimensiones quantitativae natura sua per se separatae ab omni substantia; tum etiam quia cum corpora quae constituuntur in loco habeant suas pro-

al tener los cuerpos que están constituidos en un lugar sus dimensiones propias, no pueden estar simultáneamente compenetrados con tal espacio, como se desprende de lo dicho anteriormente sobre la cantidad. Aquí tiene también cabida el argumento tomado de los principios de la fe, porque o bien esa cantidad es increada o eterna, cosa que está en contra de la fe, o bien es creada juntamente con las demás cosas, y en tal caso cabe pensar previamente un espacio en el que ella haya sido creada y que permanecería vacío si Dios la aniquilase, y así esa cantidad no resuelve nada.

12. Otros, pues, afirman más probablemente que ese espacio, en cuanto es pensado como distinto de los cuerpos que lo llenan, no es algo real positivo, sino que es aquello donde es recibido el cuerpo y que en cuanto tal constituye el premente con la aptitud de ser llenado por él, y de este espacio así explicado afirman que es aquello donde es recibido el cuerpo y que en cuanto tal constituye el predicamento *donde* o es el lugar propio de los cuerpos. Esta opinión la tiene por probable Toledo, IV *Phys.*, q. 3, y cree que no puede rebatirse de modo apodíctico. Sin embargo, parece que puede demostrarse suficientemente que ese espacio, en cuanto distinto del cuerpo continente y del contenido, no es nada en realidad, porque ni es sustancia, ni accidente, ni algo creado temporal, sino que es eterno. Y aunque se lo entienda a modo de una capacidad, no se trata, empero, de una capacidad real y pasiva, sino que, por parte de ella, sólo hay la no repugnancia, mientras que es por parte de los cuerpos por donde se entiende que hay una especie de aptitud para ocupar un espacio tal. Por consiguiente, ese espacio no puede ser la forma de este predicamento ni de ningún predicamento real. Primero, porque no es una forma real. Segundo, porque en sí mismo, a lo más, se lo puede concebir a modo de una cierta privación; y este predicamento no está constituido por una privación, porque el estar aquí o en otra parte no es algo privativo. Tercero, porque si imaginamos que por virtud divina queda convertido en vacío el espacio de esta aula, esa vaciedad que media entre las paredes no estaría en ningún predicamento, porque no sería nada; luego cuando ese vacío está lleno por un cuerpo no puede pertenecer a un predicamento real en concepto de forma que confiera algún ser a tal cuerpo.

prias dimensiones, non possunt simul esse penetrative cum tali spatio, ut constat ex superius dictis de quantitate. Hic etiam habet locum argumentum sumptum ex principiis fidei, quia vel illa quantitas est increata aut aeterna, et hoc est contra fidem, aut est creata simul cum aliis rebus, et sic praeintelligi potest spatium in quo illa creata est quodque vacuum manere posset, si Deus illam annihilaret, et ita est impertinens illa quantitas.

12. Alii ergo probabilius dicunt illud spatium, prout intelligitur distinctum a corporibus replentibus illud, non esse aliquid reale positivum, sed esse vacuitatem quamdam ex se includentem carentiam corporis cum aptitudine ut illo repleatur, et hoc spatium sic declaratum dicunt esse id ubi corpus recipitur et ut sic constituere praedicamentum *ubi* vel esse proprium locum corporum. Quam opinionem probabilem censet Toletus, IV Phys., q. 3, et non posse demonstrative impugnari. Sed nihilominus sufficienter videtur posse convinci illud spatium, prout condistinctum a corpore continente et contento, revera esse nihil, quia neque est substantia, neque accidens, neque aliquid creatum aut temporale, sed aeternum. Et licet intelligatur per modum capacitatis, non tamen est capacitas realis et passiva, sed ex parte eius est sola non repugnantia, et potius ex parte corporum intelligitur aptitudo quaedam ad occupandum tale spatium. Ergo non potest illud spatium esse forma huius praedicamenti, neque omnino alicuius praedicamenti realis. Primo, quia non est forma realis. Secundo, quia secundum se ad summum concipitur per modum cuiusdam privationis; hoc autem praedicamentum non constituitur privatione, nam esse hic vel alibi non est privativum quid. Tertio, quia si fingamus divina virtute fieri vacuum spatium huius aulae, illud inane interiectum inter parietes in nullo praedicamento esset, quia nihil esset; ergo quando illud inane repletur corpore, non potest pertinere ad praedicamentum reale tamquam forma dans aliquod esse tali corpori.

Opinión cuarta y más verosímil

13. Hay, pues, una cuarta sentencia que afirma que el constitutivo formal en el predicamento *donde* es un modo real e intrínseco de la cosa que se dice estar en alguna parte, al cual debe dicha cosa el estar aquí o allí. Este modo de suyo no depende del cuerpo que lo circunscribe ni de ninguna otra cosa extrínseca, sino que depende sólo materialmente del cuerpo que está en algún sitio, y eficientemente depende de la causa que constituye o conserva a tal cuerpo en ese sitio. Resulta, por lo mismo, que un modo tal no se concibe como una mera relación predicamental, porque no tiene ningún término real al que se refiera o del que dependa, sino que es algo absoluto, por más que no podamos explicarlo si no es a modo de fundamento de algunas relaciones de distancia o de cercanía, siendo éste el motivo de que sea calificado como relativo *secundum dici*. Y es probable que incluya también una referencia trascendental al espacio en cuestión, puesto que la relación trascendental no siempre exige un término positivo real. Finalmente, este modo se pone como distinto del sujeto en la realidad misma, ya que el sujeto puede permanecer sin él y adquirirlo de nuevo, siendo, por ello, precisa al menos una distinción modal. Y no se establece una distinción mayor porque no hay razón alguna que indique que es mayor la distinción y, por otra parte, no es comprensible un modo así sin algún sujeto que esté en alguna parte. A mí me parece que esta sentencia está muy cerca de la verdad; sin embargo, para comprender todo el problema, hay que explicarlo poco a poco.

Primera afirmación

14. *En todo cuerpo hay un modo distinto de él en virtud del cual está constituido en un lugar.*—Así, pues, digo primeramente que en todo cuerpo hay un modo intrínseco propio distinto *ex natura rei* de la sustancia, de la cantidad y de los otros accidentes del cuerpo, modo de ser al que cada cuerpo debe formalmente el estar localmente presente en alguna parte o lugar, en el que se dice que está. Se prueba porque, cuando se dice que un cuerpo está aquí o allí, con estas expre-

Quarta sententia verisimilior

13. Est ergo quarta sententia quae affirmat id quod est formale in praedicamento *ubi* esse quemdam modum realem et intrinsecum illi rei quae alicubi esse dicitur, a quo habet talis res quod sit hic vel illic. Qui modus per se non pendet a corpore circumscribente neque ab aliquo alio extrinseco, sed solum materialiter a corpore quod alicubi est, effective autem ab ea causa quae tale corpus ibi constituit vel conservat. Unde fit ut talis modus non ponatur esse mera relatio praedicamentalis, quia nullum habet realem terminum quem respiciat aut a quo pendeat, sed esse quid absolutum, quamvis a nobis non possit explicari nisi per modum fundamenti aliquarum relationum distantiae vel propinquitatis, et ideo dicatur esse relativum secundum dici. Et probabile etiam est includere transcendentalem habitudinem ad tale spatium, nam transcendentalis habitudo non semper postulat positivum terminum realem. Denique hic modus in re ipsa distinctus ponitur a subiecto, quia potest subiectum sine illo manere et illum de novo acquirere, et ideo necessaria est saltem distinctio modalis; non vero ponitur maior, quia non est ulla ratio quae maiorem distinctionem indicet; et alioqui intelligi non potest talis modus sine aliquo subiecto quod alicubi sit. Atque haec sententia videtur mihi proxime ad veritatem accedere; ut tamen res tota comprehendatur, paulatim explicanda est.

Prima assertio

14. *In quolibet corpore est modus quidam ab ipso distinctus quo in loco constituitur.*— Dico ergo primo esse in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum, ex natura rei distinctum a substantia, quantitate et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi seu ibi ubi esse dicitur. Probatur, quia cum corpus dicitur esse hic vel illic,

siones se da a entender algo real que conviene a tal cuerpo, no sólo porque así es verdaderamente, al margen de cualquier ficción mental, sino también porque se trata de algo que puede adquirirse o perderse mediante una mutación real; en efecto, el movimiento local es una mutación real, y, sin embargo, por él no se pierde ni se adquiere más que el estar aquí o allí; y, finalmente, porque este mismo estar aquí o allí es una condición necesaria para las acciones o pasiones reales y se estima que es el fundamento de relaciones reales.

15. Además, esta misma realidad contenida en las expresiones *estar aquí o allí* no es algo meramente extrínseco al cuerpo del que se dice que está aquí o allí ni es algo que pueda consistir en una pura denominación extrínseca. Y, en primer lugar, es evidente, porque por la mutación de la sola denominación extrínseca no cambia realmente la cosa, ya que también en Dios hay variación de la denominación extrínseca por la que se dice que está en esta criatura o en aquélla, y, sin embargo, no por eso cambia Dios; en cambio, el cuerpo si está ahora aquí y luego en otra parte, cambia real e intrínsecamente; luego en él no cambia la sola denominación extrínseca, sino algo que se da intrínsecamente en el mismo; de esto, pues, es de lo que decimos que está significado mediante las expresiones estar aquí o allí. En segundo lugar, porque si se tratase de algo extrínseco, sería, sobre todo, el cuerpo circundante o su última superficie; mas esto no; luego. Se prueba la menor, porque, aunque cambie el cuerpo circundante, sin embargo, el cuerpo permanece en el mismo sitio donde estaba antes, sin que el cuerpo rodeado cambie realmente por la variación de los cuerpos o de la superficie circundante, según se echa de ver en el árbol o en la roca que está en el río. Y, por el contrario, la realidad que estaba antes aquí se pone en otro lugar, aunque siga circunscrita por la misma superficie de un mismo cuerpo circunstante, según se ve en un hombre que es transportado en una nave; luego aquello en lo que consiste intrínsecamente estar aquí o en otra parte no es la sola denominación extrínseca que proviene del cuerpo circunscribente. Porque si cambia la circunscripción y permanece el mismo estar aquí, entonces *estar aquí* es algo distinto de la denominación exrtínseca, porque, si fuesen lo mismo, no podría perderse una de esas cosas y conservarse la otra, según se desprende de los principios sentados a propósito

his vocibus significatur aliquid reale conveniens tali corpori, tum quia a parte rei id est verum sine ulla mentis fictione, tum etiam quia illud potest acquiri et amitti per mutationem realem; motus enim localis realis mutatio est, et tamen per illum non amittitur nec acquiritur nisi esse hic vel illic; tum etiam quia hoc ipsum esse hic vel illic est conditio necessaria ad actiones reales vel passiones et censetur esse fundamentum relationum realium.

15. Rursus hoc ipsum reale quod his vocibus subest *esse hic vel illic*, non est aliquid mere extrinsecum illi corpori quod hic vel ibi esse dicitur, neque in sola denominatione extrinseca consistere potest. Quod patet, primo, quia per mutationem solius denominationis extrinsecae non mutatur res realiter, nam etiam in Deo variatur denominatio extrinseca qua dicitur esse in hac vel illa creatura, et tamen non propterea Deus mutatur; sed corpus si nunc sit hic et postea alibi, intrinsece et realiter mutatur; ergo non variatur in illo sola denominatio extrinseca, sed aliquid intrinsece in ipso existens; illud ergo significari dicimus illis vocibus esse hic vel illic. Secundo, quia si esset aliquid extrinsecum, maxime esset corpus circumdans seu superficies eius ultima; sed hoc non; ergo. Probatur minor, quia, licet varietur corpus circumdans, nihilominus corpus ibidem manet ubi antea erat, nec per illam variationem corporum aut superficierum circumdantium mutatur realiter corpus circumdatum, ut patet de arbore aut saxo existente in flumine. Et e converso res quae erat hic, alibi constituitur, etiamsi eadem superficie eiusdem corporis circumstantis circumscribatur, ut patet in homine qui in navi defertur; ergo illud in quo intrinsece consistit esse hic vel alibi non est sola illa denominatio extrinsece proveniens a corpore circumscribente. Nam si mutatur circumscriptio et manet idem esse hic, ergo aliquid aliud est hoc *esse hic* quam extrinseca circumscriptio; nam, si essent idem, non posset unum amitti et aliud retineri, ut ex principiis positis de distinctionibus rerum in

de la distinción de realidades en la disp. VII. Resta, pues, que éste sea un modo intrínseco al cuerpo que está en un lugar, es decir, que sea algo que existe en él y que lo modifica mediante una verdadera unión o identidad con él.

16. Con esto se prueba también con facilidad que este modo tiene distinción del sujeto *ex natura rei*, igual que la tiene de la cantidad y de los demás accidentes, ya que se trata de un modo que puede adquirirse o perderse sin que se produzca en el sujeto ninguna otra mutación, ni se produzca en la cantidad o en las demás cualidades de ésta. En efecto, por la mutación local se adquiere este modo y se pierde otro del mismo orden, sin que, hablando con propiedad, se produzca mutación en ninguna otra cosa; luego de este mismo indicio se infiere legítimamente una distinción real, al menos modal; en efecto, es imposible comprender que se produzca mutación real en algo sin que se adquiera por ella algo real, si se trata de una mutación positiva, o sin que se pierda algo, si se trata de una privativa; y la mutación local, por incluir siempre en los cuerpos el paso de un término positivo a otro, implica necesariamente ambas cosas; ahora bien, aquello que el móvil adquiere de nuevo y realmente no puede menos de ser distinto, al menos modalmente, de lo que antes tenía.

17. También se prueba fácilmente por lo dicho que el efecto formal de esta presencia o modo sea el constituir a su sujeto aquí o allí, porque, mientras una cosa conserva en sí este modo de presencia, permanece siempre en el mismo lugar donde antes estaba, aunque cambien las demás alrededor de ella, según queda explicado en el ejemplo del árbol que está en el río, incluso aunque este mismo cambie en los otros accidentes, como en el calor, o en el color y otros semejantes. Y, por el contrario, una vez cambiado este modo de presencia, la cosa deja de estar allí donde antes estaba, aunque no se produza ninguna otra mutación ni en las cosas con que tiene contacto ni en las que tiene cerca, según se explicó también en el ejemplo del hombre que es transportado en una nave; por tanto, es indicio de que el efecto formal de un modo tal de presencia consiste en constituir en algún lugar a la cosa de que es modo. Segundo, porque por el movimiento local esencial y primariamente se adquiere o se pierde este modo de presencia, según queda explicado y quedará más patente por lo que se va a decir. Ahora bien,

disp. VII constat. Relinquitur ergo hunc modum esse intrinsecum corpori alicubi existenti, id est, in ipso existentem et afficientem illud per veram unionem vel identitatem cum illo.

16. Ex quo etiam facile probatur hunc modum esse distinctum ex natura rei a subiecto, quantitate et caeteris accidentibus eius, quia hic modus potest acquiri et perdi, nulla alia mutatione facta in subiecto, neque in quantitate aut caeteris qualitatibus eius. Nam per mutationem localem acquiritur hic modus et amittitur alius eiusdem ordinis, non facta mutatione in aliqua alia re, per se loquendo; ergo ex eodem signo recte concluditur distinctio ex natura rei, saltem modalis; impossibile est enim intelligere mutationem realem in aliquo fieri, quin per eam aliquid reale acquirat, si sit mutatio positiva, vel amittat, si sit privativa; mutatio autem localis, quia in corporibus semper est ex uno termino positivo in alium, utrumque necessario includit; id autem quod de novo et realiter acquiritur mobili, non potest non esse saltem modaliter distinctum ab iis quae antea habebat.

17. Quod vero formalis effectus huius praesentiae seu modi sit constituere suum subiectum hic vel illic, facile etiam probatur ex dictis, quia, quamdiu res conservat in se hunc modum praesentiae, semper ibidem manet ubi prius erat, etiamsi vel aliae mutentur circa ipsam, ut declaratum est exemplo arboris existentis in flumine, vel ipsummet in aliis accidentibus mutetur, ut in calore aut colore et similibus. Et e converso, mutato hoc modo praesentiae, desinit res ibi esse ubi antea erat, etiamsi nulla alia mutatio fiat, nec in inhaerentibus nec in adiacentibus rebus, ut etiam declaratum est exemplo hominis qui in navi defertur; ergo signum est proprium effectum formalem talis modi praesentiae esse alicubi constituere rem cuius est modus. Secundo, quia per motum localem per se primo acquiritur vel amittitur hic modus praesentiae, ut declaratum est et amplius constabit ex dicendis. Sed quod per mutationem localem primo acqui-

lo que primariamente se adquiere o pierde por la mutación local es el estar aquí o allí, como es de suyo suficientemente manifiesto y se desprende de la doctrina del filósofo, lib. V de la *Física;* luego a este modo se debe formalmente el que una cosa quede constituida en un lugar.

Segunda afirmación

18. *En qué relación está el* donde *con el cuerpo que rodea.*—En segundo lugar afirmo que este modo de presencia no sólo no proviene formalmente del cuerpo extrínseco o de la superficie que rodea, sino que ni siquiera se deriva en modo alguno de su circunscripción ni la exige de suyo, aunque, debido al orden natural de los cuerpos del universo, nunca se dé sin ella, con excepción del caso de la última esfera celeste. La primera parte de esta afirmación es evidente por la que precede, ya que este modo de presencia es intrínseco a la cosa cuyo modo es; luego una superficie extrínseca no puede ser su causa formal. La consecuencia es evidente, ya porque la superficie continente sólo está en contacto extrínseco con el cuerpo contenido y, por lo mismo, en cuanto tal no puede tener un efecto formal intrínseco; ya también porque este modo es una forma que modifica a su sujeto; por consiguiente no necesita de otra forma.

19. Y analizando cada uno de los géneros de causas se prueba que en ningún otro género de causa este modo de presencia resulta de la circunscripción del cuerpo que rodea. Y, puesto que el problema es claro respecto de la causa material y de la final, se prueba en cuanto a la eficiente, porque, hablando con propiedad y en virtud de la circunscripción, el cuerpo continente no tiene eficiencia alguna en el contenido: pues o la tendría mediante la superficie en cuanto tal, y ésta no es activa; o mediante algunas cualidades, y éstas se comportan accidentalmente respecto de la razón de continente y de contenido, ya que, de este modo, puede acaecer muchas veces que, en sentido inverso, el contenido actúe sobre el continente; a su vez, en algunos casos puede ser que no se dé ninguna acción de este tipo a causa de la igualdad de resistencia o de la incapacidad del paciente. Se objetará que el argumento tiene fuerza probativa respecto de la eficiencia propia, pero no respecto de alguna clase de resultancia. Mas esto se refuta por el mismo motivo, ya porque la resultancia propia no tiene lugar sin algún modo de eficiencia, ya también porque una resultancia tal no puede darse debido a las cualidades, ya que, como dije, se comportan accidentalmente respecto de la razón de contenido y de continente, y, además, para obrar presuponen la presencia o la proximidad, y no la causan, a no ser acaso tratándose de algunas cualidades que son virtudes motivas de modo especial, las cuales, sin embargo, no poseen la eficiencia por causa de la circunscripción, sino por causa de cierta atracción o impulso. A su vez, tampoco esa resultancia puede deberse a la sola superficie circunscribente en cuanto tal, porque ésta no es activa en modo alguno, sobre todo respecto de un sujeto extrínseco. Y puede explicarse, además, porque la resultancia natural de un modo intrínseco se debe siempre a alguna forma que confiere algo intrínseco al sujeto o al compuesto; ahora bien, la superficie continente no confiere al cuerpo contenido ningún ser real; luego este modo intrínseco no puede originarse físicamente de ella. De esta suerte queda probado al mismo tiempo que este modo no resulta en el género de la causa formal de la circunscripción de un lugar extrínseco, porque ni resulta inmediatamente como un efecto formal propio, según se probó en la parte precedente, ni resulta secundaria y mediatamente, porque no interviene ningún otro efecto inmediato mediante el cual pueda resultar.

20. Finalmente, con esto queda probada también la tercera parte de la conclusión, a saber, que este modo de presencia de suyo no depende de la circunscripción de un lugar extrínseco, por no resultar de ella en ningún género de causa; luego no hay razón de que dependa de ella. Cabe objetar que depende como de un término necesario al que dicho modo expresa relación; y se podría decir que resulta de ella, de la misma manera que se dice que la relación resulta del fundamento y del término. Mas en contra de esto está, en primer lugar, el que este modo de presencia no es una relación predicamental ni es la unión real y física del cuerpo circunscrito al continente; luego por ningún motivo puede depender de él como de su término. La consecuencia es clara por la suficiente enumeración de las partes, pues no es posible imaginar otra modalidad de término que pueda

ritur vel amittitur est esse hic vel illic, ut per se satis constat et ex doctrina Philosophi, V Phys.; ergo hic modus est quo formaliter constituitur res alicubi.

Secunda assertio

18. *Quomodo se habeat* ubi *ad corpus ambiens.*— Dico secundo: hic modus praesentiae non solum non provenit formaliter ab extrinseco corpore vel superficie ambiente, verum etiam nullo modo ex circumscriptione illius resultat nec per se illam requirit, quamvis ob naturalem ordinem corporum universi nunquam sit sine illa, praeterquam in ultima sphaera caelesti. Prima pars huius assertionis est evidens ex praecedenti, quia hic modus praesentiae est intrinsecus rei cuius est modus; ergo non potest superficies extrinseca esse causa formalis eius. Patet consequentia, tum quia superficies continens solum extrinsece adiacet corpori contento et ideo ut sic non potest habere effectum formalem intrinsecum, tum etiam quia hic modus est quaedam forma afficiens suum subiectum; ergo non indiget alia forma.

19. Quod vero in nullo etiam genere causae resultet hic modus praesentiae ex circumscriptione corporis ambientis, probatur discurrendo per singula genera causarum. Et quoniam de materiali et finali res est clara, de efficienti probatur, quia, per se loquendo et ex vi circumscriptionis, corpus continens nullam efficientiam habet in contento: aut enim efficeret per superficiem ut sic, et haec non est activa; aut per qualitates aliquas, et hae sunt per accidens ad rationem continentis et contenti, nam hoc modo saepe accidere potest ut, e converso, contentum agat in continens; aliquando vero potest nulla esse talis actio ob aequalitatem resistentiae vel incapacitatem passi. Dices argumentum recte probare de propria efficientia, non vero de aliqua resultantia. Sed hoc eadem ratione refellitur, tum quia propria resultantia non est sine aliquo modo efficientiae; tum etiam quia neque talis resultantia esse potest ex qualitatibus, nam, ut dixi, sunt per accidens ad rationem contenti et continentis, et praeterea ad agendum supponunt praesentiam vel propinquitatem, non causant illam, nisi fortasse quaedam qualitates quae specialiter sunt virtutes motivae, quae tamen non habent efficientiam propter circumscriptionem, sed propter tractionem aliquam vel impulsum. Rursus nec resultantia illa potest esse ex sola superficie circumscribente ut sic, quia illa nullo modo est activa, et praesertim in extrinsecum subiectum. Et declarari praeterea potest, quia resultantia naturalis modi intrinseci semper est ab aliqua forma dante subiecto vel composito aliquod esse intrinsecum; sed superficies continens nullum esse reale confert corpori contento; ergo non potest ab illa physice resultare hic modus intrinsecus. Et ita simul probatum manet non resultare hunc modum ex circumscriptione loci extrinseci in genere causae formalis, quia nec resultat immediate ut proprius effectus formalis, ut in praecedenti parte probatum est, neque secundario ac mediate, quia non intercedit aliquis alius effectus immediatus quo mediante possit resultare.

20. Tandem hinc etiam probata manet tertia pars conclusionis, nimirum, quod hic modus praesentiae per se non pendet ex circumscriptione loci extrinseci, quia in nullo genere causae inde resultat; ergo non est cur pendeat ab illa. Dices pendere tamquam a necessario termino, ad quem ille modus dicit habitudinem; et eodem modo posset dici inde resultare, sicut relatio dicitur resultare ex fundamento et termino. Sed contra hoc est primo, quia hic modus praesentiae nec est relatio praedicamentalis, nec est realis et physica unio corporis circumscripti ad continens; ergo nulla ratione potest pendere ab illo ut a termino. Consequentia patet ex sufficienti partium enumeratione; nec enim excogitari potest alius modus termini qui ad praesens possit accommodari

adaptarse al caso presente. También la menor es evidente de por sí, porque entre el cuerpo continente y el contenido no se da más que contacto, y el contacto no es verdadera unión. A su vez, la mayor ha sido probada antes contra Escoto y la explicamos más detenidamente; en efecto, aunque entre el cuerpo continente y el contenido brote una relación real predicamental, ya de proximidad, ya de contacto, ya de continente y de contenido, o de cualquiera otra denominación que se le quiera dar, sin embargo, el modo de presencia no consiste en esa relación, sino que más bien está presupuesto para ella como su fundamento próximo. Esto es evidente, porque puede acaecer que preexista un cuerpo con una superficie apta para circunscribir a otro cuerpo y que ese otro cuerpo se dé también en la realidad, sin que entre ellos brote la relación de continente y contenido hasta que este cuerpo se mueva y adquiera una presencia tal, que, una vez adquirida, origine inmediatamente la referida relación; por consiguiente, esa presencia no es una relación predicamental ni, por el mismo motivo, está en dependencia del cuerpo circunscribente.

21. *En qué sentido la esfera última celeste está en un lugar.*—Además, esta parte se prueba con el ejemplo de la última esfera celeste, con el que se confirma todo lo que llevamos dicho; porque este cuerpo tiene una presencia verdadera y real allí donde está y, sin embargo, no tiene otro cuerpo por el que esté circunscrito, pues nos referimos al cielo empíreo sobre el que no hay ningún otro; luego este modo de presencia no exige de suyo una superficie circunscribente ni depende de ella. La mayor parece evidente por los términos; en efecto, ¿cómo puede entenderse que un cuerpo está próximo a otro y en contacto con él más que en cuanto tiene una presencia real junto a él? Y esta es la manera como ese cielo está junto al primer móvil. Y el que también en dicho primer cielo la presencia sea un modo realmente distinto de él se prueba por el hecho de ser separable de dicho cuerpo, permaneciendo éste en la realidad, pues Dios podría trasladar ese cielo de un lugar a otro ya sea moviéndolo circularmente según las partes, cosa que a nosotros nos bastaría, ya trasladándolo, por ejemplo, según su ser completo, más abajo

Minor etiam per se est satis nota, quia solus contactus intercedit inter corpus continens et contentum; contactus autem non est vera unio. Maior autem superius probata est contra Scotum, et declaratur amplius; nam, licet inter corpus continens et contentum insurgat relatio realis praedicamentalis, vel propinquitatis, vel contactus, vel continentis et contenti, aut quocumque alio nomine vocetur, tamen modus praesentiae non consistit in illa relatione, quin potius supponitur ad illam ut proximum fundamentum. Quod patet, nam fieri potest ut praeexistat corpus cum superficie apta ad circumscribendum aliud corpus, et quod illud aliud corpus etiam sit in rerum natura, et inter ea non insurgat relatio [continentis et][1] contenti donec huiusmodi corpus moveatur et acquirat talem praesentiam, qua acquisita statim insurgit praedicta relatio; non est ergo talis praesentia praedicamentalis relatio, neque ea de causa pendet ex corpore circumscribente.

21. *Sphaera ultima caelestis ut sit in loco.*— Praeterea probatur haec pars exemplo ultimae sphaerae caelestis, quo confirmantur omnia quae diximus; nam illud corpus habet veram et realem praesentiam ibi ubi est, et tamen non habet aliud corpus quo circumscribatur; agimus enim de caelo empyreo, quo nullum est superius; ergo hic modus praesentiae per se non requirit superficiem circumscribentem neque ab ea pendet. Maior videtur ex terminis per se nota; quomodo enim intelligi potest corpus propinquum alteri et contingens illud, nisi quatenus habens realem praesentiam iuxta illud? Sic autem est illud caelum iuxta primum mobile. Quod vero etiam in illo primo caelo sit illa praesentia modus ex natura rei distinctus ab illo, probatur quia est separabilis ab illo corpore, ipso manente in rerum natura; posset enim Deus caelum illud in alium locum transferre, vel secundum partes movendo illud circulariter, quod nobis satis est, vel etiam secundum se totum transferendo illud, verbi gratia, infra primum mobile;

[1] Las palabras entre corchetes faltan en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

del primer móvil; ¿quién, en efecto, se atreverá a negar esto a la potencia divina? Hay un argumento semejante consistente en que Dios podría aniquilar el cielo supremo conservando el cielo próximo en el que ahora está; por consiguiente, en ese caso retendría el mismo modo de presencia sin el cuerpo que lo circunscribe; luego no depende esencial e intrínsecamente de él. Finalmente, Dios podría mover localmente al cuerpo a través del vacío, según doy por supuesto ahora, porque no puede mostrarse ninguna implicación de contradicción; luego en tal caso el cuerpo adquiriría un modo de presencia sin la superficie circunscribente; luego entre estas cosas no se da una dependencia intrínseca y esencial. Así, pues, el que naturalmente no estén separados nunca en los cuerpos contenidos bajo el cielo supremo es algo que proviene del orden natural del universo, el cual tiene tal constitución que no puede darse naturalmente en él el vacío; de aquí resulta que jamás un cuerpo adquiere una presencia local intrínseca sin que al mismo tiempo tenga por término extrínseco alguna superficie última de un cuerpo que lo rodea. Esto no se debe a que la razón intrínseca de tal presencia o la de la mutación por la que ésta se adquiere lo exija de por sí, sino al hecho de que un cuerpo se encuentra siempre contiguo a otro por virtud del orden del universo, sin que medie entre ellos espacio alguno vacío.

Tercera afirmación

22. *En qué consiste lo concreto y lo abstracto del predicamento* donde.—Afirmo en tercer lugar que este modo de presencia que conviene intrínsecamente al cuerpo que existe en alguna parte es lo formal o abstracto del predicamento *donde,* siendo su sujeto el cuerpo mismo afectado por tal modo; en cambio, lo concreto será el compuesto total del cuerpo y del modo en cuestión, lo cual no tiene asignado un nombre propio, sino que suele significárselo mediante adverbios, al decir que el cuerpo existe aquí o allí. La primera parte de la conclusión, de la cual se infieren necesariamente las otras, se prueba, en primer lugar, porque este modo es un accidente en los cuerpos y no pertenece a otros predicamentos; luego constituye este predicamento del *donde.* Se prueba la mayor, porque el modo de presencia es realmente distinto del cuerpo cuyo modo es, estando y dejando de estar

quis enim audeat haec negare divinae potentiae? Simile argumentum est quia posset Deus annihilare caelum supremum, conservato proximo caelo ubi nunc est; retineret ergo tunc eumdem modum praesentiae sine corpore circumscribente; ergo per se et intrinsece non pendet ab illo. Denique posset Deus movere localiter corpus per vacuum, ut nunc suppono, quia nulla potest ostendi implicatio contradictionis; ergo tunc acquireret corpus modum praesentiae sine superficie circumscribente; non est ergo inter haec intrinseca et per se dependentia. Quod ergo naturaliter nunquam separentur in corporibus infra supremum caelum contentis, provenit ex naturali ordine universi, quod ita constitutum est ut naturaliter non possit in eo dari vacuum; unde fit ut nunquam aliquod corpus acquirat intrinsecam praesentiam localem, quin simul terminetur extrinsece aliqua superficie ultima corporis ambientis. Non quia intrinseca ratio talis praesentiae vel mutationis qua illa acquiritur hoc per se postulet, sed quia semper unum corpus est contiguum alteri ex ordine universi absque ullo spatio vacuo[1] interiecto.

Tertia assertio

22. *Quid sit concretum et abstractum praedicamenti* ubi.— Dico tertio: hic modus praesentiae qui intrinsece convenit corpori alicubi existenti est formale seu abstractum praedicamenti *ubi,* cuius subiectum est ipsum corpus quod tali modo afficitur; concretum autem erit totum compositum ex corpore et tali modo, quod non habet proprium nomen impositum, sed per adverbia significari solet, cum dicitur corpus hic vel illic existere. Prima pars conclusionis, ex qua caeterae necessario consequuntur, probatur primo quia hic modus aliquod accidens est in corporibus et non pertinet ad alia praedicamenta; ergo constituit hoc praedicamentum *ubi.* Maior probatur, quia ille modus praesentiae est distinctus ex natura

[1] Algunas ediciones omiten este *vacuo.* (N. de los EE.)

en él por una mutación accidental; luego es un verdadero accidente del cuerpo. Y la menor es fácil probarla haciendo un recorrido por los demás predicamentos de accidentes. En segundo lugar, porque de acuerdo con Aristóteles, V de la *Física*, el movimiento se requiere esencialmente sólo para tres predicamentos, siendo uno de ellos el *donde,* al que tiende el movimiento local; ahora bien, el movimiento local tiende esencial y primariamente a este modo de presencia del cuerpo en el espacio; luego este modo es el que constituye formalmente al predicamento *donde*. En tercer lugar, esta afirmación está suficientemente probada por la enumeración completa de las partes; en efecto, refutadas las otras opiniones, parece que no queda nada que pueda constituir el predicamento *donde*.

Se refutan de nuevo la segunda y tercera sentencia

23. Y en cuanto a la segunda y tercera opinión casi no queda nada que añadir. Porque la segunda queda bastante refutada; en efecto, no puede pensarse que nada real e intrínseco resulte en el cuerpo circunscrito, hablando con propiedad y por su propia virtud, debido a la circunscripción de otro, que pueda tener razón de *donde,* según quedó demostrado con suficiente amplitud. Y esa sentencia tampoco tiene fundamento alguno al que sea preciso responder. Además, en contra de la sentencia tercera se ha demostrado suficientemente que el *donde* no puede consistir en ninguna verdadera realidad que sea realmente distinta de los cuerpos, la cual sea el espacio en el que los cuerpos mismos se reciben; porque el espacio real y que posee una dimensión real no es, según nuestro modo de entender, una cosa distinta del cuerpo que llena el espacio que sería de suyo vacío y nada. Y en contra de nuestra sentencia no pueden constituir un obstáculo las cosas que hemos dicho contra la tercera; efectivamente, confesamos que este espacio en cuanto se distingue de los cuerpos no es algo creado, porque no es algo real, sino que es más bien una especie de vaciedad; esto, sin embargo, no empece para que el cuerpo pueda tener un modo real de existir y de ocupar tal espacio, ya que ese modo no consiste en alguna relación real al espacio mismo o en la unión o contacto, por virtud del cual se diga que el espacio recibe o contiene al cuerpo

rei a corpore cuius est modus, et in illo adest et abest per accidentalem mutationem; ergo est verum accidens corporis. Minor vero facile probari potest discurrendo per caetera praedicamenta accidentium. Secundo, quia teste Aristotele, V Phys., ad tria tantum praedicamenta est per se motus, et unum illorum est *ubi,* ad quod tendit motus localis; sed motus localis per se primo tendit ad hunc modum praesentiae corporis in spatio; ergo hic modus est qui formaliter constituit praedicamentum *ubi.* Tertio, a sufficienti partium enumeratione haec assertio satis probatur; nam refutatis aliis sententiis, nihil aliud superesse videtur quod possit praedicamentum *ubi* constituere.

Secunda et tertia sententia iterum refutantur

23. Et quidem de secunda et tertia opinione nihil fere superest addendum. Nam secunda satis improbata est; nihil enim reale et intrinsecum intelligi potest resultare in corpore circumscripto ex circumscriptione alterius, per se loquendo et ex vi illius, quod possit habere rationem *ubi,* ut satis fuse demonstratum est. Neque illa sententia aliquod habet fundamentum cui satisfacere necesse sit. Praeterea, contra tertiam sententiam satis etiam demonstratum est *ubi* non posse esse rem aliquam veram et realiter distinctam a corporibus, quae sit spatium in quo ipsa corpora recipiuntur; nam reale spatium et realem dimensionem habens non est res distincta a corpore quod, nostro modo intelligendi, replet spatium quod de se esset vacuum et nihil. Nec vero possunt nostrae sententiae obstare ea quae contra illam tertiam adduximus; fatemur enim spatium hoc, prout a corporibus condistinguitur, non esse aliquid creatum, quia non est aliquid reale, sed potius vacuitas quaedam; hoc tamen non obstat quominus corpus possit habere realem modum existendi et occupandi tale spatium, quia ille modus non consistit in aliqua relatione reali ad ipsum spatium aut in unione vel contactu, ratione cuius spatium dicatur recipere aut continere corpus ibi existens, nam haec omnia requirunt realitatem

que allí existe, ya que todas esas cosas son exigitivas de realidad en el otro extremo; por el contrario, ese modo no consiste más que en la real presencia cuantitativa del cuerpo mismo, por virtud de la cual acontece que, donde está presente tal cuerpo, allí está el espacio real, ya que sin él no habría nada; en consecuencia, para este modo real no sólo no constituye un obstáculo el que dicho espacio no sea de suyo algo real, sino que más bien es necesario esto.

24. Algunos autores de peso añaden que este espacio, aunque no sea real, no es, sin embargo, algo fingido por una operación del entendimiento, sino que es algo verdadero, eterno e inmutable, puesto que en él se concibe la capacidad verdadera para recibir los cuerpos y la extensión de éstos. Mas es difícil explicar, supuesto que lo verdadero y el ente se convierten, por qué a este espacio se le llama verdadero más bien que algo real. Además, si no es un ente real, ¿qué clase de ente puede ser más que de razón, ya que no se da medio entre éstos? Por tanto, en cuanto este espacio es aprehendido a modo de un ente positivo distinto de los cuerpos, a mí me parece que es un ente de razón, aunque no fingido gratuitamente por una operación del entendimiento, como sucede con los entes imposibles, sino tomando fundamento de los cuerpos mismos en cuanto son aptos por su extensión para constituir los espacios reales, no sólo los que ahora son, sino llegando hasta el infinito, fuera del cielo, tal como se dijo también antes, en la disp. XXXI, al tratar de la inmensidad de Dios. Hicimos también notar allí que, cuando de un cuerpo se dice que está en el espacio imaginario, ese *estar en* debe entenderse de modo intransitivo, porque no significa estar en otro, sino estar allí donde, suprimido el cuerpo, nosotros concebimos el espacio vacío; y, en consecuencia, este *estar allí* es verdaderamente un modo real del cuerpo, aunque el espacio mismo en cuanto vacío e imaginario no sea nada.

Censura de la primera opinión

25. *En qué sentido afirman autores acreditados que por el movimiento local no se pierde o adquiere nada.*—Por lo que se refiere a la primera opinión, hay algo en lo que está en contradicción con nuestra sentencia, y en esto no la acep-

in altero extremo. Sed consistit ille modus solum in reali praesentia quantitativa ipsius corporis, ratione cuius fit ut, ubi est praesens tale corpus, ibi sit spatium reale, cum sine illo nihil esset; unde ad hunc realem modum non solum non obstat ut illud spatium de se non sit aliquid reale, verum potius est necessarium.

24. Addunt vero aliqui auctores graves[1] hoc spatium, licet reale non sit, non tamen esse quid fictum per operationem intellectus, sed aliquid verum, aeternum et immutabile, quia in eo vera intelligitur capacitas ad recipienda corpora et extensionem eorum. Sed difficile est explicare, cum verum et ens convertantur, cur appelletur hoc spatium verum potius quam reale quid. Item, si ens reale non est, quale ens esse potest nisi rationis, cum inter haec non sit medium? Itaque, quatenus hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi distincti a corporibus, mihi videtur esse ens rationis, non tamen gratis fictum opere intellectus, sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum quae nunc sunt, sed in infinitum extra caelum, prout supra etiam, in disp. XXXI, dictum est, tractando de Dei immensitate. Ubi etiam annotavimus, cum corpus dicitur esse in spatio imaginario, illud *esse in* sumendum esse intransitive, quia non significat esse in alio, sed esse ibi ubi, secluso corpore, nos concipimus spatium vacuum, et ideo hoc *esse ibi* revera est modus realis corporis, etiamsi ipsum spatium ut vacuum vel imaginarium nihil sit.

Censura primae opinionis

25. *Per localem motum ut dicant graves viri nihil deperdi aut acquiri.*— Circa primam vero opinionem, aliquid est in quo

[1] Fonsec., lib. V Metaph., c. 5, q. 1, sect. 1; Conimbr., lib. VIII Phys., c. 10, q. 1, a. 4.

tamos; en cambio, hay dos puntos que no nos son contrarios y son de por sí objeto de duda. El primero es aquel de que la razón del predicamento *donde* consiste en una pura denominación extrínseca, quedando por nosotros suficientemente demostrado lo contrario, según pienso. En contra de esta parte no se aduce tampoco allí razón alguna. Porque aquella opinión general de que todos los seis últimos predicamentos son denominaciones extrínsecas no puede ser universalmente mantenida, según se vio antes. Y cuando Sto. Tomás o algún otro autor acreditado afirma que por el movimiento local no se adquiere o pierde una realidad intrínseca, sino extrínseca, esto ha de entenderse de una realidad que sea realmente distinta del móvil, cual es la que suele adquirirse en la alteración o aumento, ya que ésa es la diferencia que pretenden establecer entre el movimiento local y otras movimientos. Tomaron ésta de Aristóteles, libro VIII de la *Física*, donde dice: *lo que se mueve no se desvirtúa en su esencia en modo alguno por la trayectoria de todos los movimientos, porque en virtud de esta sola no se cambia nada de lo que está-en.* Explica cómo ha de entenderse esto diciendo: *Así sucede con la cualidad de lo que se altera; y con la cantidad de lo que aumenta y disminuye.* Así, pues, por el movimiento local no se pierde o adquiere ninguna forma propia y real; en cambio, no puede dejar de haber variación en algún modo intrínseco, porque, de lo contrario, no se trataría de una verdadera mutación, según queda demostrado. Añádase que el movimiento local del cuerpo, según la sentencia de todos, está subjetivamente en el móvil mismo, cosa que incluso es casi evidente al sentido; ahora bien, el movimiento local, igual que cualquier otro, no es más que vía para su término intrínseco; luego también el término intrínseco de tal movimiento está en el mismo móvil, puesto que la vía y el término no pueden ser cosas totalmente distintas, ni, en consecuencia, estar en sujetos distintos; mas el término del movimiento local es el mismo *donde;* luego.

nostrae sententiae contradicit et in eo illam non pobamus; alia vero duo sunt quae nobis non sunt contraria et per se habent dubitationem. Primum illud est quod ratio praedicamenti *ubi* consistat in sola extrinseca denominatione, cuius oppositum satis, ut existimo, a nobis demonstratum est. Neque contra hanc partem affertur ibi aliqua ratio. Nam illa generalis sententia quod omnia sex praedicamenta ultima sunt extrinsecae denominationes non potest universaliter sustineri, ut supra visum est. Cum vero a S. Thoma vel alio auctore gravi dicitur per motum localem non acquiri aut perdi rem intrinsecam, sed extrinsecam, interpretandum id est de re distincta realiter a mobili, qualis in alteratione et augmentatione acquiri solet, nam illam differentiam intendunt constituere inter motum localem et alios motus. Quam sumpserunt ex Aristotele, VIII Phys., ubi inquit: *Quod movetur, minime omnium motionum latione ab essentia abscedit; hac enim sola nihil quod insit mutatur.* Quomodo autem hoc intelligendum sit, declarat, dicens: *Quomodo eius quod alteratur, qualitas, eius quod augescit et decrescit, quantitas.* Itaque nulla propria et realis forma amittitur vel acquiritur per motum localem; modus autem aliquis intrinsecus non potest non variari, alias non esset vera mutatio, ut ostensum est. Adde quod motus localis corporis ex sententia omnium est subiective in ipso mobili, quod fere ad sensum etiam patet; motus autem localis, sicut et omnis alius, non est nisi via ad suum intrinsecum terminum; ergo etiam intrinsecus terminus talis motus est in ipsomet mobili, quia via et terminus non possunt esse res omnino distinctae, et consequenter neque in subiectis distinctis; sed terminus motus localis est ipsum *ubi;* ergo.

SECCION II

SI EL «DONDE» ES EL LUGAR DEL CUERPO, DE TAL MANERA QUE SÓLO EN VIRTUD DE ÉL PUEDA DECIRSE DE UN CUERPO QUE ESTÁ EN UN LUGAR

1. Todavía hay dos dudas que se derivan de los fundamentos de la primera sentencia. La primera es si el *donde*, tal como lo hemos explicado, es el lugar del cuerpo o si, además, se da un lugar que consista en algo extrínseco para lo localizado.

Primera sentencia afirmativa

2. Porque de lo dicho parece que se sigue una posición afirmativa; en primer lugar, porque por el movimiento local se adquiere esencial y primariamente el lugar; ahora bien, lo que se adquiere no es más que el *donde* o el lugar intrínseco, según queda expuesto; luego. En segundo lugar, porque los adverbios locativos presuponen el lugar y están tomados de él, y están tomados precisamente del *donde;* en efecto, de la misma manera que del *donde* tomado en general le proviene a una cosa el estar en alguna parte, así también de este o aquel *donde* concreto le proviene el estar aquí o allí, siendo estas partículas adverbios de lugar. Tercero, porque la última esfera está en un lugar, ya que implica contradicción ser cuerpo y no estar en algún lugar; ahora bien, en ella no se da ningún cuerpo extrínseco que pueda ser su lugar; luego está en un lugar únicamente por razón del *donde;* luego el *donde* es el lugar. Cuarto, porque, en otro caso, además del *donde* se daría el lugar; luego sería preciso por causa de éste establecer un nuevo predicamento, por no pertenecer a la cantidad, según hemos visto antes; luego si se lo excluye también del predicamento *donde*, es preciso que constituya un predicamento propio, ya que es innegable que el lugar es uno de los accidentes de una cosa. Esta posición quisieron mantenerla Filopón y otros cuando dijeron que el espacio es el lugar, por más que no hayan explicado el problema suficientemente y con coherencia. Y los argumentos de que se valen tienden precisamente

SECTIO II

AN "UBI" SIT LOCUS CORPORIS, ITA UT PER ILLUD SOLUM VERE DICI POSSIT ESSE IN LOCO

1. Duo vero adhuc dubia oriuntur ex fundamentis illius primae sententiae. Primum est an *ubi*, prout a nobis est explicatum, sit locus corporis, vel praeter illud detur locus qui sit aliquid extrinsecum[1] locato.

Prima sententia affirmans

2. Nam ex dictis videtur sequi pars affirmans; primo, quia per motum localem per se primo comparatur locus; sed non comparatur nisi *ubi* seu locus ille intrinsecus, ut declaratum est; ergo. Secundo, quia adverbia localia supponunt locum et ex eo sumpta sunt; sed sumuntur praecise ex *ubi;* nam, sicut ab ipso *ubi* in communi habet res quod sit alicubi, ita ab hoc vel illo *ubi*, quod sit hic vel illic, quae sunt adverbia localia. Tertio, quia ultima sphaera est in loco, nam repugnat corpus esse et non in aliquo loco; sed in illa nullum est extrinsecum corpus quod possit esse locus eius; ergo est in loco tantum ratione sui *ubi;* ergo *ubi* est locus. Quarto, quia alias praeter *ubi* daretur locus; ergo oporteret novum praedicamentum propter illum constituere, quia non pertinet ad quantitatem, ut supra vidimus; ergo si a praedicamento *ubi* etiam excluditur, oportet ut proprium praedicamentum constituat, quia negari non potest quin locus sit unum ex accidentibus rei. Et hanc partem docere voluerunt Philoponus et alii, cum dixerunt spatium esse locum, quamvis non satis neque convenienter rem explicaverint. Argumenta vero quibus utuntur, ad hoc

[1] Nos parece que el *intrinsecum* que aparece en algunas ediciones no responde al pensamiento de Suárez. (N. de los EE.)

a que el lugar no consista en algo extrínseco, como, por ejemplo, en la superficie o en el cuerpo continente; y si se deja a un lado lo extrínseco, no queda nada, aparte del *donde,* que pueda constituir el lugar.

Segunda opinión negativa

3. Mas en contra de esto está en primero y principal lugar Aristóteles, IV de la *Física,* donde, después de una larga discusión a través de los cinco primeros capítulos, llega a concluir que el lugar es *la superficie extrema inmóvil del cuerpo continente.* En segundo lugar, las propiedades que se atribuyen comúnmente al lugar no pueden ser adaptadas al *donde* mismo, como, por ejemplo, contener a lo localizado y circunscribirlo, ser igual a él, si se trata de lugar propio y no del común, asimismo estar llenado por lo localizado; todas estas cosas y otras semejantes no pueden ser aplicadas al *donde* por razón del modo intrínseco que hemos explicado. Más aún, de tales propiedades se infiere que el lugar tiene que ser una cosa discontinua de lo localizado para rodearlo; pues una parte del continuo no es el lugar de otra, precisamente porque son continuas. De modo semejante el lugar suele dividirse en natural y violento, sano e insano, calificativos que no pueden en modo alguno acomodarse al modo intrínseco que nosotros hemos expuesto. Así, pues, por este motivo, y sobre todo en atención a la autoridad de Aristóteles, esta segunda sentencia es más común, siendo la de casi todos los expositores en el libro IV *Phys.,* aunque en el modo de exponer cómo la superficie constituye lugar y cómo es inmóvil se dé una gran variedad entre ellos.

Solución e intento de acuerdo entre dichas opiniones

4. *A qué se da el nombre de lugar.*—Yo, por mi parte, pienso que en esta cuestión hay implicadas muchas cosas que sólo tienen que ver con el modo de hablar, si nos ponemos de acuerdo en lo que hemos dicho sobre el *donde* y sobre dicho modo intrínseco. En efecto, una vez supuesto esto, dos cosas hay ciertas en el problema: La primera es que en los cuerpos que existen en un lugar se

praecipue tendunt ut locus non consistat in aliquo extrinseco, ut in superficie vel corpore continente; secluso autem extrinseco, nihil relinquitur quod esse possit locus praeter *ubi.*

Secunda opinio negans

3. In contrarium vero est primo ac praecipue Aristoteles, IV Phys., ubi, post longam disputationem per quinque prima capita, concludit locum esse *extremam superficiem corporis continentis immobilem.* Secundo, proprietates quae communiter tribuuntur loco non possunt ad ipsum *ubi* accommodari, ut continere locatum et circumscribere illud, esse aequalem illi, si sit proprius locus et non communis, item repleri locato; haec enim et similia non possunt dici de *ubi* ratione illius modi intrinseci quem explicuimus. Immo ex illis proprietatibus colligitur locum debere esse rem discontinuam a locato, ut illum circumdet; ideo enim una pars continui non est locus alterius, quia continua sunt. Similiter locus dividi solet in naturalem et violentum, salubrem et infirmum, quae non possunt ullo modo adaptari ad illum modum intrinsecum a nobis expositum. Propter hanc ergo causam, et praecipue propter auctoritatem Aristotelis, haec posterior sententia communior est, et fere expositorum omnium in IV Phys., quamquam in modo exponendi quomodo superficies sit locus et quomodo sit immobilis, sit varietas inter illos.

Resolutio et concordia quaedam dictarum opinionum

4. *Loci nomen cui impositum.* Ego vero existimo multa in huiusmodi quaestione involvi quae solum spectant ad modum loquendi, si in his quae de *ubi* et de illo modo intrinseco diximus, conveniamus. Hoc enim posito, duo sunt in re certa. Primum est dari in corporibus in loco existentibus modum intrinsecum, ratione cuius terminare

da un modo intrínseco por virtud del cual pueden ser términos del movimiento local. La segunda es que, fuera de este modo intrínseco, se da de ordinario en los cuerpos la circunscripción de uno por otro que le es próximo y contiguo, ya que esto es evidente al sentido. Dándose, pues, estas dos cosas ciertas, parece que sólo queda una cuestión de palabras, a ver cuál de ellas merece el nombre de lugar; en consecuencia, parece que hay que estar de acuerdo con el modo común de hablar y de sentir de los entendidos. Sin embargo, hay quienes, para evitar discusiones de palabras, se valen de una distinción no falta de probabilidad sobre el lugar intrínseco y el extrínseco, y dicen que el *donde* es el lugar intrínseco mientras que la superficie continente es el lugar extrínseco. Refiere y explica ampliamente esta distinción Toledo, IV *Phys.,* q. 8, teniéndola por muy probable. Y los argumentos que propusimos en favor de cada una de las partes parecen conferirle fuerza. Mas si se ha de hablar de modo absoluto, parece que más comúnmente el nombre de lugar se impone al lugar extrínseco y al continente y que, por eso, Aristóteles habló absolutamente de él bajo el nombre de lugar. Porque en realidad estar en algo como en un lugar parece significar propiamente la referencia a otro distinto y que contiene a la cosa localizada.

5. En consecuencia, prescindiendo del cuerpo circunscribente, no parece que se diga con suficiente propiedad que el cuerpo está en algo como en un lugar, porque ni está en el espacio imaginario como en un lugar, ya que tal espacio no es nada real, siendo así que con el nombre de lugar todos entienden algo real; ni está tampoco en el espacio real intrínseco como en un lugar, ya que más bien el cuerpo mismo es ese espacio intrínseco, al menos en la realidad; ni se dirá asimismo con propiedad que está como en un lugar en el modo intrínseco que nosotros hemos explicado, puesto que ni ese modo se comporta como receptáculo de lo localizado, lo cual es la relación que se significa por la expresión *estar en un lugar,* ni el modo en cuestión afecta al sujeto de tal manera que, por cualquier otro concepto se comporte como aquello en lo que está el sujeto y no más bien como lo que existe en él; así, pues, si estar en un lugar, con propiedad de expresión, expresa relación a una cosa continente y distinta, el lugar no se predicará con propiedad del *donde* mismo, sino del lugar extrínseco, ya del propio, ya del común

possunt motum localem. Secundum est praeter hunc intrinsecum modum dari regulariter in corporibus extrinsecam circumscriptionem unius corporis ab alio sibi propinquo et contiguo; id enim est evidens ad sensum. His ergo duobus existentibus certis, solum de nomine videtur superesse quaestio, quod istorum nomen loci mereatur; ideoque in illo communiori modo loquendi et sentiendi sapientium adhaerendum est. Sunt tamen qui, ad vitandam vocum controversiam, distinctione utantur non improbabili de loco intrinseco et extrinseco, dicantque *ubi* esse locum intrinsecum, superficiem vero continentem esse locum extrinsecum. Quam distinctionem late refert et declarat Toletus, IV Phys., q. 8, et valde probabilem reputat. Et argumenta quae fecimus in utramque partem, eam suadere videntur. Si tamen simpliciter loquendum est, magis videtur nomen loci impositum loco extrinseco et continenti, et ideo Aristoteles simpliciter de illo sub nomine loci locutus est. Nam revera esse in aliquo tamquam in loco, in proprietate significare videtur habitudinem ad alium distinctum et continentem rem locatam.

5. Unde, secluso corpore circumscribente, non tam proprie videtur posse dici corpus esse in aliquo tamquam in loco, quia nec in spatio imaginario est ut in loco, cum illud spatium nihil rei sit, et nomine loci omnes intelligant aliquid reale; neque etiam est in spatio reali intrinseco ut in loco, nam potius ipsum corpus est tale spatium intrinsecum, saltem realiter; neque etiam dicetur proprie esse tamquam in loco in illo modo intrinseco quem nos declaravimus, quia neque ille modus se habet ut receptaculum locati, quae habitudo significatur illo verbo *esse in loco,* neque ita afficit subiectum ille modus ut aliqua alia ratione se habeat ut id in quo est subiectum, et non potius ut in illo existens. Si ergo esse in loco in proprietate locutionis dicit habitudinem ad rem continentem et distinctam, proprie locus non dicetur de ipso *ubi,* sed de extrinseco loco, vel proprio, vel communi aut remoto, quomodo di-

o remoto, en el sentido en que se dice que el agua está en un vaso, o en la casa, o en el mundo.

6. *De qué modo se divide el lugar en matemático y físico.*—Y suele en tal sentido dividirse también el lugar con más propiedad en matemático y físico, de tal manera que el primero esté constituido por cualquier superficie última continente, mientras que el segundo lo está por la superficie inmóvil; así es, en efecto, como lo definió Aristóteles en el lib. IV de la *Física,* no siendo posible entender la inmovilidad en función de una sola e idéntica superficie real numérica, puesto que no hay ninguna que no sea móvil en relación con el movimiento de su cuerpo; sino que ha de entendérsela necesariamente por la relación o por la distancia inmutable que guarda con el centro y con los polos del mundo, en cuanto son de hecho términos fijos e inmóviles. Mas en el plano de la posibilidad—cabría efectivamente que todo el mundo fuera movido localmente por Dios—es preciso, según nuestro modo de entender, recurrir al espacio imaginario; y en éste, del mismo modo que concebimos la extensión, otro tanto sucede con los puntos, las líneas y las superficies fijas e inmóviles, y según esta consideración debe explicarse la inmovilidad en orden a la superficie o a los términos fijos del espacio imaginario; de esta cuestión se discute con más amplitud en el lib. IV *Phys.*

Respuesta a los argumentos propuestos en primer lugar

7. En consecuencia con esto se ha de responder a los argumentos propuestos en primer lugar: al primero, que mediante el movimiento local no se adquiere esencial y primariamente el lugar sino el *donde,* por más que naturalmente se adquiera siempre como consecuencia de ello un lugar extrínseco. A esta concomitancia natural se ha debido que en el modo vulgar de expresarnos se diga indiferentemente que por el movimiento local se adquiere el lugar o el *donde.* Y de esa misma raíz se ha originado que los adverbios de lugar no se tomen sólo del lugar extrínseco, sino también del *donde* intrínseco; porque el lugar extrínseco resulta más evidente y de él se toman con más frecuencia estas denominaciones, cosa que se hace bastantes veces a partir del lugar común, como cuando decimos que alguien está en casa o en la plaza, etc. Mas a veces estas denominaciones que

citur aqua esse in vase, vel in domo, vel in mundo.

6. *Locus in mathematicum et physicum qualiter dividatur.*— Qui etiam locus sic proprius dividi solet in mathematicum et physicum, ut prior sit quaelibet superficies ultima continens, posterior vero sit superficies immobilis; ita enim illum definivit Aristoteles, IV Phys., quae immobilitas intelligi non potest in una et eadem numero superficie reali, nulla enim est quae mobilis non sit ad motum sui corporis; sed necessario intelligenda est per habitudinem vel immutabilem distantiam ad centrum et polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt et immobiles. De possibili vero (quia totus simul mundus posset a Deo localiter moveri) oportet, nostro modo concipiendi, recurrere ad spatium imaginarium; in quo sicut concipimus extensionem, ita et puncta, et lineas, et superficies fixas et immobiles, et secundum hanc considerationem explicanda est immobilitas illa per ordinem ad superficiem vel fixos terminos spatii imaginarii; de qua re latius in IV Phys. disseritur.

Respondetur ad argumenta priori loco posita

7. Ad argumenta ergo priori loco posita consequenter dicendum est: ad primum, per motum localem per se primo non acquiri locum, sed *ubi;* naturaliter vero semper acquiri locum extrinsecum consequenter. Et ex hac naturali concomitantia ortum est ut indifferenter in vulgari modo loquendi dicatur per motum localem acquiri locum vel *ubi.* Et ex eadem radice ortum est ut adverbia localia non solum ex loco extrinseco, sed etiam ex intrinseco *ubi* sumantur; nam locus extrinsecus notior est, et ex illo frequentius sumuntur hae denominationes, et saepius ex communi loco, ut cum dicimus aliquem esse domi aut in platea, etc. Interdum vero hae denominationes quae fiunt per adverbia localia sumuntur praecise ex *ubi*

se realizan mediante adverbios de lugar están tomadas precisamente del *donde* intrínseco, concretamente en los casos en los que no connotan referencia a otro cuerpo circunstante, sino que indican sólo la presencia, como estar aquí o allí, llamándoseles adverbios de lugar, debido a llevar unido algún lugar; pero con propiedad podría llamárseles adverbios de presencia o de ausencia. De esta suerte se ha respondido satisfactoriamente a los argumentos primero y segundo.

8. En el tercero se insinúa un problema bastante corriente sobre el lugar de la última esfera, el cual es tratado con extensión por Aristóteles y por los intérpretes en el libro IV de la *Física,* careciendo por el momento de interés para nosotros; porque tenemos por cierto que posee su *donde* intrínseco, tal como se demostró antes. Es también evidente que no tiene lugar extrínseco en el que esté contenido por parte de una superficie convexa, puesto que no hay ningún cuerpo superior por el que esté rodeada. En consecuencia de ello, según el referido modo de expresión que defendemos, habrá que afirmar que no está actualmente en un lugar, al menos por este capítulo, sino que lo está sólo en potencia, ya que podría estar circunscrita por un cuerpo superior.

En qué predicamento se pone el lugar

9. En el cuarto argumento se plantea la segunda duda de la que afirmamos que se originaba de lo dicho anteriormente y que tiene cabida en ambas sentencias. Porque, bien sea que al *donde* le demos el nombre de lugar, y a la superficie extrínseca circunscribente no la llamemos lugar, sino sólo recipiente o continente, o, viceversa, si a la superficie continente la llamamos lugar, y no al *donde* mismo, o en el caso de que a las dos cosas las llamemos lugar, intrínseco al uno y extrínseco al otro, parece cierto que en los dos casos las razones de modificación o denominación son primariamente diversas. Por eso a mí me parece cierto que el lugar extrínseco en cuanto tal no pertenece propia y directamente al *donde,* porque ni intrínseca y esencialmnete es un *donde,* ni pertenece a su concepto, según queda demostrado; ni tiene tampoco con él conveniencia esencial

intrinseco, nimirum, quando non connotant respectum ad aliud corpus circumstans, sed tantum indicant praesentiam, ut esse hic aut illic, quae vocantur adverbia localia propter coniunctionem alicuius loci; proprie vero dici possent adverbia praesentialitatis vel absentiae. Atque ita satis responsum est ad primum et secundum argumentum.

8. In tertio vero insinuatur quaestio satis communis de loco ultimae sphaerae, quae late tractatur in IV Phys., ab Aristotele et interpretibus, et nunc nostra nihil refert; nam certum putamus habere suum *ubi* intrinsecum, ut supra ostensum est. Constat item non habere locum extrinsecum quo contineatur ex parte superficiei convexae, quia nullum est superius corpus quo circumdetur. Unde consequenter, iuxta praedictum loquendi modum quem defendimus, dicendum erit illam non esse actu [1] in loco saltem ex ea parte, sed solum in potentia, quia posset circumscribi superiori corpore.

Locus quo praedicamento constituatur

9. In quarto argumento petitur secunda dubitatio quam diximus hic oriri ex superius dictis et habet locum in utraque sententia. Nam, sive *ubi* vocemus locum, et superficiem extrinsecus circumscribentem non vocemus locum, sed solum vas aut continens, sive, e converso, superficiem continentem vocemus locum, et non ipsum *ubi,* sive utrumque vocemus locum, alterum intrinsecum et alterum extrinsecum, certum videtur haec duo habere rationes afficiendi seu denominandi primo diversas. Unde mihi verum videtur locum extrinsecum ut sic non pertinere ad hoc praedicamentum *ubi* proprie et directe, quia neque intrinsece et essentialiter est *ubi,* neque est de ratione eius, ut ostensum est. Neque etiam habet cum illo essentialem convenientiam, immo neque

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ni siquiera unívoca en la razón de accidente; porque el *donde* es un verdadero accidente que modifica y denomina intrínsecamente; ya que, aunque acaso no se haya impuesto un nombre propio que signifique en concreto esta denominación, sino que con bastante frecuencia se la suela significar por adverbios, sin embargo, ese modo modifica realmente al sujeto y entra en la constitución de su concreto, del cual, si es legítimo acuñar palabras, se puede decir que está ubicado; y cuando de una cosa se dice que está presente localmente, esta denominación también está tomada del *donde* intrínseco, motivo por el cual éste tiene verdadera y propia naturaleza de accidente. En cambio, el lugar extrínseco, aunque sea en sí un accidente respecto del sujeto en el que está, por ser una superficie de éste, sin embargo, respecto del cuerpo al que rodea no es un verdadero accidente, porque ni afecta verdaderamente ni modifica a tal cuerpo, sino que se trata únicamente de algo extrínseco adyacente y que le confiere una denominación; por eso participa de la razón y de la predicación de accidente sólo debido a cierta analogía y proporcionalidad. Por este motivo pienso que este lugar y el *donde* no pertenecen al mismo predicamento. Y por idéntico motivo, aplicado proporcionalmente, además de otros expuestos anteriormente, cabe demostrar que no pertenece al predicamento de la cantidad como una especie propia de él.

10. *A qué predicamento pertenece el lugar.*—Y cuando se pregunta a qué predicamento pertenece el lugar extrínseco, a mí ciertamente me parece que se reduce a diversos predicamentos bajo diversas razones. Porque si el lugar es considerado como la medida extrínseca de lo localizado, se lo puede reducir al predicamento de la cantidad, no como una especie de ésta, sino como su propiedad. Mas si se lo considera como un término extrínseco, en tal sentido no pertenece propiamente a ningún predicamento, ya que bajo esa consideración no tiene razón de forma modificante, sino únicamente de término extrínseco más allá del cual no se extiende la cantidad de otro cuerpo, lo cual es una razón negativa. En consecuencia, bajo esta razón la superficie del cuerpo continente no es sólo el término del cuerpo contenido, sino que también, en sentido contrario, el contenido es el término del continente; por ejemplo, el cielo supremo, aunque no tenga un término extrínseco por su parte superior, no obstante lo tiene por la parte

univocam in ratione accidentis; nam *ubi* est verum accidens intrinsece afficiens ac denominans; nam, licet fortasse non sit proprium nomen impositum in concreto significans hanc denominationem, sed per adverbia frequentius significari soleat, tamen in re modus ille vere afficit subiectum et suum concretum constituit, quod (si licet verba imponere) potest dici ubicatum; et cum res dicitur praesens localiter, etiam haec denominatio sumpta est ex *ubi* intrinseco, unde hoc habet propriam et veram naturam accidentis. At vero locus extrinsecus, licet in se sit accidens respectu subiecti in quo inest (quia est superficies eius), tamen respectu corporis quod circumdat non est verum accidens, quia nec vere afficit nec immutat tale corpus, sed solum extrinsece adiacet ac denominat; unde solum per quamdam analogiam et proportionalitatem participat rationem et praedicationem accidentis. Propter hanc ergo causam existimo huiusmodi locum et *ubi* non posse pertinere ad idem praedicamentum. Et eadem ratione cum proportione applicata ostendi potest non pertinere ad praedicamentum quantitatis tamquam propriam speciem eius, praeter alias quas supra fecimus.

10. *Ad quod praedicamentum locus pertineat.*— Cum autem inquiritur ad quod praedicamentum pertineat locus extrinsecus, mihi certe videtur sub diversis rationibus ad diversa praedicamenta reduci. Nam si locus consideretur ut mensura extrinseca locati, reduci potest ad praedicamentum quantitatis, non ut species eius, sed ut proprietas. Si vero consideretur ut terminus extrinsecus, sic proprie nullius est praedicamenti, quia sub ea ratione non habet rationem formae afficientis, sed tantum termini extrinseci ultra quem alterius corporis quantitas non diffunditur, quae est ratio quaedam negativa. Unde sub hac ratione non solum superficies corporis continentis est terminus contenti corporis, sed etiam, e converso, contentum est terminus continentis; ut supremum caelum, quamvis ex superiori parte non habeat extrinsecum terminum, habet tamen illum

inferior, a saber, la superfficie convexa del primer móvil, a la que por eso algunos califican como el lugar de dicha esfera última. Mas si el lugar es considerado únicamente en cuanto a las relaciones que resultan entre él y lo localizado, todas ellas pertenecen al predicamento de la relación, incluso la relación de continente y contenido, si se la toma formalmente bajo la razón de relación y no se la considera sólo fundamentalmente. Además, si al lugar se lo considera como lo que protege y defiende a lo localizado o como lo que lo conserva, en ese caso no tiene razón de accidente, sino razón de causa, bien sea por sí mismo, si es que conserva a lo localizado mediante algún influjo propio, bien accidentalmente, si defiende lo localizado sólo impidiendo los daños, tal como la casa protege al hombre. Finalmente, si al lugar se lo considera como una forma extrínseca de lo localizado, en lo que parece que consiste su razón propia, en tal caso parece cierto que posee la misma razón de denominar que tiene el hábito respecto del hombre vestido, no faltando, por ello, motivo para reducirlo a ese predicamento, cosa que explicaremos más oportunamente entonces.

SECCION III

SI EL «DONDE» VERDADERO Y REAL SE DA EN LOS SOLOS CUERPOS, O SI SE DA TAMBIÉN EN LOS ESPÍRITUS CREADOS

1. *Razón de plantear la dificultad.*—El motivo de duda consiste en que, por más que el *donde* y el lugar extrínseco sean distintos, sin embargo, nunca se separan; luego las cosas que no están ni pueden estar propiamente en un lugar, tampoco pueden tener un *donde* propio; y de este tipo son las sustancias incorpóreas, ya que éstas, según testimonio de Aristóteles en el I *De caelo,* c. 9, no están sujetas ni al lugar ni al tiempo; por eso es también un axioma de los teólogos el que las cosas incorpóreas no están en un lugar, entiéndase propiamente, sino que lo están sólo metafóricamente; ha sido tomado de Boecio, libro *De hebdomadib.*, c. 1. Y se confirma porque, de lo contrario, también en Dios tendría cabida el

ex parte inferiori, nimirum superficiem convexam primi mobilis, quam propterea aliqui vocant locum illius ultimae sphaerae. Si vero locus tantum consideretur quantum ad relationes quae inter ipsum et locatum resultant, illae omnes pertinent ad praedicamentum relationis, etiam habitudo continentis et contenti, si formaliter sub ratione relationis et non tantum fundamentaliter sumatur. Rursus si locus consideretur ut protegens et defendens locatum vel conservans illud, sic non habet rationem accidentis, sed rationem causae, vel per se, si per proprium aliquem influxum conservet locatum, vel per accidens, si solum tueatur locatum impediendo nocumenta, ut domus protegit hominem. Tandem, si locus consideretur ut quaedam extrinseca forma locati, quae videtur esse propria ratio eius, sic certe videtur habere eamdem rationem denominandi quam habet habitus respectu hominis vestiti, et ideo posse non immerito ad illud praedicamentum revocari, quod ibi commodius explicabimus.

SECTIO III

UTRUM "UBI" VERUM AC REALE IN SOLIS CORPORIBUS, VEL ETIAM IN SPIRITIBUS CREATIS LOCUM HABEAT

1. *Ratio quae difficultatem ingerit.*— Ratio dubitandi est quia, licet *ubi* et locus extrinsecus distincta sint, tamen nunquam separantur; ergo res quae non sunt neque esse possunt proprie in loco, non possunt etiam habere proprium *ubi;* huiusmodi autem sunt substantiae incorporeae, nam illae, teste Aristotele, I de Caelo, c. 9, neque loco neque tempori subiectae sunt; unde etiam est theologorum axioma, incorporalia non esse in loco, nimirum proprie, sed tantum metaphorice; sumptumque est ex Boetio,

donde, cosa que es falsa por estar Dios fuera de todo predicamento. En contra de ello está el que los espíritus creados se mueven de lugar no sólo metafóricamente, sino con verdad y propiedad; luego a éstos les conviene también con verdad y propiedad el término primario del movimiento local; ahora bien, este término es el *donde* mismo, según queda dicho; luego también el *donde* les conviene con propiedad.

Se desentraña el sentido de la cuestión

2. Hay que tener en cuenta que en el asunto presente suelen andar confundidas dos cuestiones, que es preciso distinguir para no vernos envueltos en un equívoco. Porque, por no poder nosotros filosofar sobre los espíritus más que por proporción con los cuerpos, bien sea afirmando algo de ellos, bien negándolo, por eso mismo, al igual que en los cuerpos encontramos dos cosas, concretamente el *donde* intrínseco y el lugar extrínseco, de la misma suerte cabe preguntar estas dos cosas a propósito de las sustancias espirituales: una, a ver si están en un lugar extrínseco; otra, a ver si tienen un *donde* propio e intrínseco, cuestiones que, sin duda, son muy distintas, aunque guarden entre sí afinidad y conexión. Así, pues, por el momento tratamos directamente de la segunda cuestión; de la primera tocaremos lo que fuere necesario incidentalmente.

Primera sentencia que niega el donde *en los ángeles*

3. Así, pues, la sentencia de algunos es que en las sustancias espirituales no se da un *donde* intrínseco que les convenga por sí mismas, es decir, inmediatamente y prescindiendo de cualquier unión con el cuerpo, sino que les conviene por denominación derivada de éste; por lo mismo no se lo podrá llamar *donde* intrínseco, sino a lo más lugar extrínseco, debido a cierta analogía y proporción. Da esta sentencia por supuesta necesariamente Durando, *In I*, dist. 36, q. 1 y 2, donde niega en absoluto que el ángel esté en un lugar o que esté en alguna parte. Parece que dan idéntica sentencia por supuesta los autores que afirman que el ángel está

lib. de Hebdomadib., c. 1. Et confirmatur, nam alias etiam in Deo haberet locum ipsum *ubi*, quod est falsum, cum Deus sit extra omne praedicamentum. In contrarium vero est quia spiritus creati non metaphorice tantum, sed vere ac proprie moventur localiter; ergo his etiam vere ac proprie convenit terminus primarius motus localis; sed huiusmodi terminus est ipsum *ubi*, ut dictum est; ergo et *ubi* proprie illis convenit.

Sensus quaestionis aperitur

2. Advertendum est duas quaestiones solere confundi in praesenti materia, quas oportet distinguere, ne in aequivoco laboremus. Nam quia de spiritibus nos philosophari non possumus nisi per proportionem ad corpora, sive affirmando aliquid de illis, sive removendo, ideo sicut in corporibus duo invenimus, scilicet intrinsecum *ubi* et extrinsecum locum, ita de spiritualibus substantiis duo quaeri possunt: unum, an sint in loco extrinseco; aliud, an habeant proprium et intrinsecum *ubi*, quae quaestiones sunt sine dubio valde diversae, quamquam affines sint et coniunctae. In praesenti ergo directe agimus de posteriori quaestione; attingemus vero ex priori quod obiter fuerit necessarium.

Prior sententia negans esse ubi *in angelis*

3. Est ergo aliquorum sententia in substantiis spiritualibus non dari *ubi* intrinsecum quod secundum se illis conveniat, id est, immediate et seclusa aliqua coniunctione ad corpus, sed per denominationem ab illo; quod proinde non poterit dici *ubi* intrinsecum, sed ad summum extrinsecus locus, per quamdam analogiam et proportionem. Hanc sententiam necessario supponit Durand., In I, dist. 36, q. 1 et 2, ubi simpliciter negat angelum esse in loco vel esse alicubi. Eamdem videntur supponere aucto-

en un lugar mediante la operación y que, dejada ésta a un lado, no está en parte alguna; lo primero lo enseña Santo Tomás, I, q. 52, a. 1, donde niega, en consecuencia, que el ángel tenga *sitio*, lo cual parece lo mismo que tener *donde*. Ambas cosas las enseñan más expresamente los tomistas, infiriendo la una de la otra, como se puede ver por Cayetano en el mismo pasaje y en q. 53, a. 1; Herveo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 2, y en el tratado *De motu angel.;* el Ferrariense, III, *cont. Gent.*, c. 68; y Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 1. Y se prueba en primer lugar por la razón de que el *donde* en cuanto tal supone intrínsecamente la cantidad y extensión; luego no tiene cabida en una realidad espiritual. El antecedente es manifiesto, en primer lugar, porque el estar en alguna parte, según dejamos explicado, consiste intrínsecamente en ocupar o llenar un espacio, o, si alguno prefiere hablar así, consiste en constituir un espacio real, ya que, si se prescinde de la realidad de la que se afirma que está en alguna parte, el espacio no es nada; ahora bien, el espíritu, prescindiendo del cuerpo, no puede llenar o constituir un espacio real; luego tampoco puede tener un *donde* propio. La menor se prueba por el hecho de que el llenar u ocupar un espacio nos resulta inteligible en los cuerpos sólo porque el cuerpo que existe de esta manera no puede estar simultáneamente con otro en el mismo lugar, modo de ocupación de espacio que no se realiza en los espíritus. Además, el espacio real ni se da ni se puede concebir más que con distancia de partes, ya que, en otro caso, no se trataría de un espacio o de algo divisible. Mas el espíritu no tiene de suyo extensión de partes; luego tampoco puede constituir por sí mismo el espacio real. Por consiguiente, tampoco puede tener un *donde* intrínseco.

4. Por eso, en segundo lugar, argumento porque si una realidad espiritual tuviese por sí misma un *donde* tendría también su sitio y distancia; y el consiguiente es falso, puesto que estas cosas no son comprensibles sin la cantidad. En tercer lugar, si pensamos a los ángeles como existentes con anterioridad a todos los cuerpos, no podemos pensar que tengan un *donde* intrínseco; luego es señal de que no son capaces de este accidente a causa de la indivisibilidad de su sustancia. El antecedente es claro, porque si tuviesen *donde*, podría concebirse que uno distase del otro y, en consecuencia, que uno estuviese arriba y otro abajo, cosa que nuestra inteligencia no puede comprender sin la extensión y cantidad. Ade-

res qui dicunt angelum esse in loco per operationem et illa seclusa nullibi esse; quorum primum docet D. Thom., I, q. 52, a. 1, ubi consequenter negat angelum habere *situm*, quod idem videtur esse ac habere *ubi*. Utrumque autem expressius docent thomistae, unum ex altero inferentes, ut patet ex Caietan. ibi, et q. 53, a. 1; Herv., In I, dist. 17, q. 1, a. 2, et tract. de Motu ang.; Ferrar., III cont. Gent., c. 68; et Capreol., In II, dist. 2, q. 1. Et probatur primo ratione quia *ubi* ut sic supponit intrinsece quantitatem et extensionem, ergo non habet locum in re spirituali. Antecedens patet primo, quia esse alicubi, ut nos explicuimus, intrinsece est occupare seu replere spatium, vel, si quis malit ita loqui, est constituere spatium reale, quia, seclusa re quae alicubi esse dicitur, spatium nihil est; sed spiritus, secluso corpore, non potest replere aut constituere reale spatium; ergo neque habere proprium *ubi*. Probatur minor, quia replere vel occupare spatium, per hoc solum a nobis in corporibus intelligitur, quod corpus sic existens simul cum alio ibi esse non potest, qui modus occupandi spatium in spiritibus locum non habet. Rursus spatium reale neque est neque intelligi potest nisi cum distantia partium, alias non est spatium seu divisibile quid. Sed spiritus per seipsum non habet extensionem partium; ergo nec potest reale spatium per se constituere; ergo nec habere intrinsecum *ubi*.

4. Unde argumentor secundo, quia si res spiritualis haberet *ubi* secundum se, etiam haberet situm et distantiam; consequens est falsum, nam haec intelligi non possunt sine quantitate. Tertio, si concipiamus angelos existentes ante omnia corpora, non possumus intelligere habere intrinsecum *ubi;* ergo signum est non esse capaces huius accidentis propter indivisibilitatem substantiae suae. Antecedens patet, quia si haberent *ubi*, intelligi possent unus distare ab alio, et consequenter unus sursum, alius deorsum, quod mens non capit sine extensione et quantitate.

más, en ese caso el ángel no podría estar todo en todo y todo en cualquier parte, porque ni se daría el todo ni la parte ni espacio real en el que pudieran distinguirse estas cosas; y por el mismo motivo el ángel tampoco estaría entonces en un punto cuasi cuantitativo, ya que éste tiene una posición en el continuo y en este sentido expresa también relación a las partes; luego en un ángel tal no podría concebirse ningún *donde* intrínseco. Por último, argumento por el hecho de que, en otro caso, Dios también tendría su *donde* intrínseco y, por tanto, Dios estaría en todas partes, aunque no hubiese nada creado y que estuviese fuera de El, cosa que, sin embargo, niegan con mucha frecuencia los escolásticos, *In I*, dist. 37; sobre todo Alberto, a. 4; Buenaventura, a. 2, q. 2, y el Halense, I p., q. 9, miembro 4; y están en su apoyo los santos, quienes dicen con frecuencia que Dios, si se prescinde de las criaturas, no está en parte alguna, sino que está en sí mismo.

5. *Consecuencia primera de la sentencia anterior.*—De esta sentencia se sigue en primer lugar que el ángel no sólo no está de por sí en un lugar extrínseco, sino que tampoco está aquí o en otra parte, a no ser por razón de un cuerpo extrínseco, porque, por ser el *donde* algo propio de la realidad corporal, los adverbios de lugar, que vienen a ser denominaciones derivadas del lugar o del *donde*, no pueden convenir a una realidad espiritual más que mediante un cuerpo, como, por ejemplo, de mi alma se dice que está aquí por estar aquí mi cuerpo al que ella está unida. Con esto resulta que el espíritu no puede recibir esta denominación mediante el cuerpo más que en virtud de alguna unión o conjunción peculiar que tenga con él, ya se realice ésta por información, como en el caso del alma del hombre, ya por la operación, ya por cualquier otro género de unión.

6. *Segunda consecuencia.*—En segundo lugar se deduce que el ángel no puede moverse localmente más que por razón del cuerpo, en virtud del cual se dice que está en alguna parte, puesto que el movimiento local tiene por término intrínseco el *donde;* ahora bien, el ángel, si se prescinde del cuerpo, no tiene *donde;* luego. Por eso, si concebimos a los ángeles como creados con anterioridad a los cuerpos, no podrían moverse, porque ni estarían aquí ni allí; por tanto, tampoco podrían pasar desde aquí a otro *donde*. Además el movimiento y el tránsito exigen distancia; mas, prescindiendo de los cuerpos, no hay distancia alguna,

Item tunc angelus esse non posset totus in toto et totus in qualibet parte, quia nec esset totum, neque pars, nec spatium reale in quo haec distingui possent; et eadem ratione neque tunc esset angelus in puncto quasi quantitativo, quia hoc habet positionem in continuo et ita etiam dicit habitudinem ad partes; ergo nullum *ubi* intrinsecum posset intelligi in tali angelo. Ultimo argumentor, quia alias Deus etiam haberet suum *ubi* intrinsecum et consequenter esset Deus ubique, etiamsi nihil creatum et extra ipsum esset, quod tamen frequentius negant Scholastici, In I, dist. 37; praesertim Albertus, a. 4; Bonav., a. 2, q. 2; et Alens., I p., q. 9, membr. 4; et favent sancti, qui saepe dicunt Deum, seclusis creaturis, non esse alicubi, sed in se.

5. *Illatio prima ex priori sententia.*— Atque ex hac sententia sequitur primo angelum non solum non esse per seipsum in loco extrinseco, verum etiam nec esse hic aut alibi, nisi ratione extrinseci corporis, quia cum *ubi* sit proprium rei corporalis, adverbia localia, quae sunt veluti denominationes sumptae ex loco aut *ubi*, non possunt rei spirituali convenire nisi medio corpore, ut anima mea dicitur esse hic, quia hic est meum corpus cui ipsa est unita. Quo fit ut non possit spiritus hanc denominationem medio corpore recipere nisi ratione alicuius peculiaris unionis et coniunctionis quam cum illo habeat, sive haec sit per informationem, ut in anima hominis, sive per operationem, sive per quodcumque aliud unionis genus.

6. *Secunda illatio.*— Secundo infertur angelum non posse moveri localiter, nisi ratione corporis quo mediante dicitur alicubi esse, quia motus localis intrinsece terminatur ad *ubi;* sed angelus non habet *ubi*, secluso corpore; ergo. Unde, si intelligeremus angelos creatos ante corpora, moveri non possent, quia neque essent hic neque illic; ergo nec transire possent hinc ad aliud *ubi*. Item motus et transitus requirit distantiam; seclusis autem corporibus, nulla est

porque no hay extensión alguna; luego, prescindiendo del cuerpo, no es concebible el movimiento local en una pura realidad espiritual. Y digo «prescindiendo del cuerpo» que o se mueva simultáneamente o, al menos, constituya la distancia a través de la que pueda moverse la realidad espiritual.

Se admite la segunda sentencia, que atribuye a la realidad incorpórea un donde *propio*

7. La segunda sentencia afirma que en la sustancia espiritual se da un *donde* propio intrínseco; en efecto, aunque los autores se expresan con poca frecuencia en estos términos, sin embargo el problema real es bastante frecuente. Esto es precisamente lo que pretenden quienes dicen que el ángel está en un lugar por su propia sustancia o por una presencia sustancial y que necesariamente ha de estar en alguna parte, aunque no opere en cuerpo alguno ni esté realmente unido con nada. Defienden esta sentencia San Buenaventura, *In II*, dist. 2, segunda parte de la distinción, a. 4, q. 1; Escoto, q. 9; Gabriel, q. 2; Gregorio y otros; el Halense, II p., q. 32, miembro 1, hacia el fin y sobre todo en las soluciones de los argumentos; Marsilio, *In II*, q. 2, a. 2; y Ocham, *Quodl.* I, q. 4. Y creo que esta opinión es la verdadera; sin embargo, dado que de las cosas espirituales tal como son en sí apenas podemos discurrir nada si no es a partir de los datos sensibles o por proporción con ellos, de éstos hemos de arrancar también en el caso presente para explicar y defender esta sentencia.

Afirmación primera para probar la sentencia anterior

8. *En una realidad corpórea el espíritu puede estar presente por su sustancia.*—En primer lugar afirmo que una sustancia espiritual puede de tal manera estar en una realidad corpórea que le sea íntimamente presente y esté indistante de ella según su sustancia. No afirmo yo ahora que la sola sustancia de una realidad espiritual sea la causa o razón suficiente de esta presencia; ni discuto tampoco ahora en qué consiste esta presencia, si en una relación, o en un modo, o en la sustancia misma de la cosa, o en una denominación extrínseca; únicamente afirmo que

distantia, quia nulla est extensio; ergo, secluso corpore, non potest intelligi motus localis in sola re spirituali; secluso (inquam) corpore quod vel simul moveatur, vel saltem constituat distantiam per quam possit res spiritualis moveri.

Secunda sententia, tribuens rei incorporeae proprium ubi, *approbatur*

7. Secunda sententia affirmat esse in substantia spirituali proprium et intrinsecum *ubi;* quamvis enim sub his terminis raro loquantur auctores, tamen res ipsa frequens est. Hoc enim intendunt qui dicunt esse angelum in loco per suam substantiam seu per substantialem praesentiam et necessario fore alicubi, etiamsi in nullo corpore operetur, neque alicui realiter uniatur. Tenent autem hanc sententiam In II, dist. 2, Bonav., 2 part. distinctionis, a. 4, q. 1; Scot., q. 9; Gabr., q. 2, Greg. et alii; Alens, II p., q. 32, membr. 1, circa finem, et praesertim in solutionibus argumentorum; Marsil., In II, q. 2, a. 2; et Ocham, in Quodl. I, q. 4. Et hanc sententiam veram esse existimo; tamen, quia de rebus spiritualibus prout in se sunt vix possumus quippiam ratiocinari nisi ex sensibilibus vel per proportionem ad illas, ex his etiam in praesenti procedendum erit ad declarandam et persuadendam hanc sententiam.

Prima assertio in probationem superioris sententiae

8. *Spiritus potest esse praesens per suam substantiam in re corporea.*— Dico ergo primo: spiritualis substantia ita potest esse in re corporali, ut secundum suam substantiam sit illi intime praesens et ab illa indistans. Non assero nunc solam substantiam rei spiritualis esse sufficientem causam vel rationem huius praesentiae; neque etiam disputo nunc quid haec praesentia sit, an relatio, an modus, an ipsa rei substantia, an denominatio extrinseca; solum assero spiritum revera esse posse substantialiter prae-

el espíritu puede realmente estar sustancialmente presente a un cuerpo de modo íntimo y cuasi penetrativo. En este sentido la afirmación es cierta y evidente; y está clara, en primer lugar, por inducción, porque Dios, que es el espíritu supremo, está íntimamente presente a este universo corpóreo, no sólo por presencia, es decir por el conocimiento y por la potencia o acción, sino que lo está también por su esencia o sustancia, según enseñan todos los teólogos como cierto por fe, a causa de la inmensidad divina. Y especialmente de los cuerpos de los justos, dice San Pablo, *Epist. I a los Corintios,* 3, que son templos de Dios; y de modo singularísimo se dice que la divinidad habita en el cuerpo de Cristo en *ad Coloss.,* 2, concretamente porque el Verbo está también íntimamente unido al mismo cuerpo de Cristo. Además, también el espíritu inferior, que es el alma racional, está íntimamente presente por su sustancia al cuerpo humano, ya que la unión real no puede darse ni entenderse sin una presencia sustancial íntima, o, lo que es lo mismo, en compatibilidad con distancia local; y entre el alma y el cuerpo hay una unión real e íntima. De estos extremos cabe llegar a concluir algo semejante sobre los espíritus angélicos, que vienen a ser como intermedios. Porque, a pesar de que no tienen una conexión o unión tan necesaria con el cuerpo, cual es la que tiene el alma en concepto de forma, o Dios en concepto de eficiente, sin embargo voluntariamente o por mandato de quien está sobre ellos pueden estar presentes a los cuerpos y operar en ellos. En este sentido también Aristóteles hizo que las inteligencias motrices de los cielos estuvieran presentes en sus esferas. Y según la doctrina de la fe esto es absolutamente cierto; en efecto, creemos que algunos espíritus están en el infierno, que es un lugar corpóreo, donde ellos están verdaderamente presentes por su sustancia; por el contrario, creemos que otros están en el cielo empíreo, que es el lugar de los bienaventurados; y que algunos están a veces en esta atmósfera y que habitan entre nosotros, y que se nos acercan, y que se alejan de nosotros; luego todo espíritu, en cuanto está de su parte, puede por su sustancia ser indistante de un cuerpo.

9. La razón consiste en que dos cosas o sustancias cualesquiera pueden, en cuanto está de su parte, ser indistantes entre sí, si por otro concepto no se origina repugnancia entre ellas, repugnancia que entre las sustancias corpóreas tiene

sentem corpori intime et quasi penetrative. Quo sensu assertio est certa et evidens, et patet primo inductione, quia Deus, qui est supremus spiritus, est intime praesens huic universo corporeo, non tantum per praesentiam, id est, per cognitionem, et per potentiam seu actionem, sed etiam per essentiam vel per substantiam suam, ut omnes theologi docent tamquam de fide certum, ob divinam immensitatem. Et specialiter de corporibus iustorum ait Paulus esse templa Dei, I ad Cor., 3; et singularissimo modo dicitur divinitas habitare in Christi corpore, ad Coloss., 2, quia, nimirum, Verbum intime est unitum etiam ipsi corpori Christi. Rursus etiam infimus spiritus, qui est anima rationalis, per substantiam suam est intime praesens humano corpori, quia realis unio neque esse neque intelligi potest sine intima praesentia substantiali, seu (quod idem est) cum distantia locali; est autem inter animam et corpus realis et intima unio. Ex quibus extremis licet colligere quippiam simile de angelicis spiritibus, qui sunt quasi medii. Nam, licet non habeant tam necessariam connexionem vel unionem cum corpore quantam habet anima humana in ratione formae, vel Deus in ratione efficientis, tamen voluntarie vel ex imperio superioris possunt adesse corporibus et in eis operari. Quomodo etiam Aristoteles intelligentias motrices caelorum fecit praesentes suis orbibus. Et secundum fidei doctrinam est id certissimum; credimus enim quosdam spiritus esse in inferno, qui est locus corporeus, in quo illi sunt vere praesentes per suas substantias; alios vero esse in caelo empyreo, quod est sedes beatorum; et quosdam interdum in hoc aere, et inter nos versari, et accedere ad nos, et recedere a nobis; omnis ergo spiritus, quantum ex se est, potest esse per suam substantiam indistans a corpore.

9. Ratio vero est quia quaelibet duae res vel substantiae possunt esse inter se indistantes quantum est ex se, si aliunde non oriatur repugnantia inter eas, quae repugnantia inter substantias corporeas oritur ex quantitate, ut supra, in disput. XL, tractatum

su origen en la cantidad, según se trató antes en la disp. XL; y digo que se originan en cuanto al hecho de que no puedan penetrarse íntimamente, pero no en cuanto al hecho de que no puedan existir simultáneamente y como indistantes en cuanto a sus términos últimos; en efecto, esta proximidad no está tampoco en contradicción con ningún cuerpo por el hecho de ser cuerpo, si por otro concepto, debido a su peculiar naturaleza, no tienen que estar separados entre sí. Así, pues, si se remueve la cantidad de los dos extremos o de uno de ellos, no hay contradicción en que dos sustancias cualesquiera estén íntimamente presentes e indistantes entre sí, ya que ninguna de ellas tiene por qué excluir de sí a la otra o excluirla de su lugar; por este concepto, pues, la sustancia espiritual puede estar íntimamente presente en un cuerpo, ya sea constituída en él o dentro de él por su propia eficiencia, ya por la virtud de una causa extrínseca.

Afirmación segunda

10. *Cualquier ángel sólo puede estar presente según su sustancia en un espacio finito.*—En segundo lugar afirmo que ningún espíritu creado puede estar presente según su sustancia en un cuerpo de cualquier magnitud, sino que en esto tiene cada uno su esfera limitada. Esta opinión es cierta también entre los teólogos, quienes condenan como errónea la sentencia de Durando, por haber dicho que los ángeles están en todas partes, por más que él se haya expresado en un sentido bastante oscuro, del que nos ocuparemos en otra parte. Puede también demostrarse suficientemente por razón a causa de la limitación de la sustancia angélica en cuanto a su perfección esencial, de la que se deriva el tener todas sus propiedades o virtudes finitas y limitadas; y una de estas propiedades es poder estar presente por su sustancia a un cuerpo extenso; finalmente, por lo dicho antes sobre la inmensidad de Dios, resulta suficientemente clara esta verdad, ya que el ser inmenso es propio de Dios, no siendo, por lo tanto, preciso detenerse en demostrar una cosa cierta.

Afirmación tercera

11. *Cualquier ángel puede cambiar su presencia real respecto del espacio.*—De estos dos principios se deriva un tercero, que tampoco ofrece duda, a saber,

est; oritur (inquam) quantum ad hoc ut se intime penetrare non possint, non vero quoad hoc ut non possint esse simul et indistantes in ultimis terminis suis; nam haec etiam propinquitas nullis corporibus repugnat ex eo quod corpora sunt, nisi aliunde ex peculiari natura habeant esse inter se dissita. Sic igitur, seclusa quantitate vel ab utroque vel ab altero extremo, non repugnat quascumque duas substantias esse intime sibi praesentes et indistantes, quia neutra habet unde alteram excludat a se, vel a loco suo; in hac ergo ratione potest substantia spiritualis esse praesens intime in corpore, sive in illo aut intra illud per propriam efficientiam, sive per virtutem extrinsecae causae constituatur.

Secunda assertio

10. *Quilibet angelus finito tantum spatio potest esse secundum substantiam praesens.*—Dico secundo: nullus spiritus creatus potest secundum substantiam suam esse praesens corpori cuiuscumque magnitudinis, sed unusquisque habet in hoc limitatam sphaeram. Etiam haec apud tehologos est certa sententia, qui erroris damnant sententiam Durandi, eo quod dixerit angelos esse ubique, quamvis ille in obscuriori sensu locutus sit, de quo alias. Ratione etiam potest sufficienter demonstrari ex limitatione substantiae angelicae quoad essentialem perfectionem, ex qua sequitur ut omnes suas proprietates vel virtutes habeat finitas et limitatas: una autem harum proprietatum est posse per substantiam suam esse praesentem corpori extenso. Denique ex dictis supra de immensitate Dei satis constat haec veritas, quoniam esse immensum est proprium Dei, et ideo in probanda re certa immorari non est necesse.

Tertia assertio

11. *Quivis angelus potest mutare realem praesentiam ad spatium.*— Ex his duobus

el espíritu creado puede verdadera y propiamente cambiar su presencia real y la proximidad o distancia real que tiene respecto de los cuerpos, no sólo debido a la mutación de otra cosa, sino también a su propia mutación, la cual puede tener lugar a veces en concomitancia con el cuerpo, a veces sin él. Todo esto es facilísimo de ver en el espíritu humano; en efecto, aunque cada alma esté unida al cuerpo desde el principio y no se separe de él mientras viva el cuerpo, sin embargo no sólo se traslada mientras vive el cuerpo juntamente con éste de un lugar a otro, sino que pierde realmente la proximidad que tiene respecto de algunos cuerpos y se acerca a otros, ya que, movido el cuerpo, es necesario que se mueva con él, puesto que en él se encuentra adecuadamente. Además, en la muerte no sólo pierde la información del cuerpo, sino también la proximidad o indistancia, porque ya no permanece dentro del cuerpo; y no la pierde ante el movimiento de otro cuerpo, como es de por sí evidente; luego se debe a una mutación propia del espíritu mismo. Otro tanto, pues, hay que entender proporcionalmente respecto de los ángeles; porque, aunque no estén unidos a los cuerpos como formas, pueden, sin embargo, estar presentes en ellos, bien como motores, bien de otra manera, y, consecuentemente, pueden o moverse simultáneamente con ellos como cuando un ángel toma un cuerpo, o trasladar su presencia sustancial de un cuerpo a otro, como cuando un ángel desciende del cielo a la tierra. Todas estas cosas son ciertas también por el modo de hablar de la Sagrada Escritura, ya que, al referir la historia de los ángeles y al contarnos sus hechos, habla de ellos así de modo absoluto y con toda propiedad; pero de esto se tratará en otro lugar.

12. Y la razón está en que un espíritu angélico sólo puede manifestar su presencia sustancial en un cuerpo finito, y, por su naturaleza, no está determinado a un cuerpo concreto ni a un sitio idéntico inmutable de algún cuerpo; luego puede manifestar su presencia a este cuerpo ahora, a otro, luego, o ahora a este cuerpo en este sitio de él, y después en otro sitio. La menor es evidente por lo que se refiere a los espíritus angélicos, ya que, por no ser forma de los cuerpos, no están vinculados a ningunos cuerpos determinados; y por el mismo motivo por su naturaleza no tienen un sitio delimitado y cierto en el universo, sitio en el que cada

principiis sequitur tertium quod etiam est indubitatum, nempe, spiritum creatum posse vere ac proprie mutare realem praesentiam et propinquitatem ac realem distantiam quam habet ad corpora, non solum per mutationem alterius, sed etiam per sui mutationem, quae interdum potest fieri simul cum corpore, interdum sine illo. Haec omnia facillime videri possunt in spiritu humano, nam, licet a principio unaquaeque anima coniuncta sit suo corpori et ab illo non recedat quamdiu corpus vivit, tamen et vivente corpore simul cum illo transfertur de loco ad locum, et revera amittit propinquitatem quam habet ad quaedam corpora et ad alia appropinquat, quia, moto corpore, necesse est ut cum illo moveatur, cum in illo sit adaequate. Et rursus in morte non solum amittit corporis informationem, sed etiam propinquitatem seu indistantiam, quia iam non manet intra corpus; amittit autem illam, non ad motum alterius corporis, ut per se constat; ergo per propriam mutationem ipsius spiritus. Idem ergo cum proportione intelligendum est in angelis; nam licet non uniantur corporibus ut formae, tamen possunt esse ipsis praesentes, sive ut motores, sive alio modo, et ideo possunt vel cum illis simul ferri, ut cum angelus assumit corpus, vel suam substantialem praesentiam transferre ab uno corpore in aliud, ut cum angelus descendit a caelo in terram. Quae omnia etiam ex modo loquendi Scripturae nobis certa sunt, nam simpliciter et in omni proprietate ita de angelis loquitur, historiam referens et eorum facta narrans; sed de hoc alias.

12. Ratio autem est, quia spiritus angelicus solum potest exhibere praesentiam suam substantialem finito corpori; et non est ex natura sua definitus ad certum corpus, neque ad eumdem immutabilem situm alicuius corporis; ergo potest illam suam praesentiam exhibere nunc huic corpori, postea alteri, vel nunc huic corpori in hoc situ eius, et postea in alio situ. Minor quoad spiritus angelicos clara est, quia, cum non sint formae corporum, nullis certis corporibus sunt alligati; et eadem ratione non habent ex

uno de ellos deba necesariamente estar presente al cuerpo que existe allí, porque en el ángel no hay ninguna propiedad natural por razón de la que se asigne a sí mismo esa especie de lugar natural. La consecuencia se prueba por la perfección de la sustancia angélica, la cual es sustancia viviente de un modo perfecto, punto de que nos ocupamos antes en la disp. XXXVI. Por más que al problema presente le afecta muy poco el que un ángel se pueda mover a sí mismo o el que sea movido por otro; pues nos basta con que pueda cambiar según la proximidad o la distancia respecto de un cuerpo.

Cuarta afirmación

13. *El cambio de la presencia local está en él de modo intrínseco y verdadero.*— De esto concluyo—y es lo que afirmo en cuarto lugar—que esta mutación no es atribuida al ángel sólo en virtud de alguna denominación extrínseca, sino que se produce en él verdadera y realmente y de modo intrínseco o por inherencia. En contra de esta aserción están Cayetano y muchos tomistas en I, q. 53, a. 1, donde Cayetano afirma que el ángel no se mueve como sujeto del movimiento; defendió también esto Herveo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 2; y en el mismo pasaje lo da a entender Egidio, q. 10, y *a fortiori* Durando, quien, por pensar que el ángel está en todas partes en el mismo sentido que está en un lugar, consecuencialmente niega que pueda propiamente moverse. Y lo mismo opina el Ferrariense, III, *cont. Gent.*, c. 102; y Soto en IV *Phys.*, q. 2, y en el lib. VI, q. 4. Mas yo tengo lo contrario por absolutamente verdadero y cierto, no sólo en consonancia con los principios de la fe, sino también con la razón natural. Así, pues, la afirmación se prueba en primer lugar por la razón común de la verdadera mutación, a cuyo concepto pertenece estar en el sujeto del que se dice que cambia, como se desprende de lo dicho anteriormente sobre la pasión, puesto que nadie cambia verdaderamente por una pura denominación extrínseca. Ahora bien, cuando se dice que el ángel se mueve o que cambia de lugar, sufre una verdadera mutación; de lo contrario, esas expresiones no serían verdaderas propiamente, sino por metáfora, en el mismo sentido que se dice también que Dios desciende o que viene, cosa que es completamente falsa; luego, cuando el ángel cambia localmente, recibe

natura sua definitum certum situm universi, in quo unusquisque eorum necessario debeat adesse corpori ibi existenti, quia nulla est in angelo proprietas naturalis, ratione cuius determinet sibi illum quasi locum sibi naturalem. Consequentia vero probatur ex perfectione angelicae substantiae, quae est vivens perfecto modo, de quo supra, disp. XXXVI, dictum est. Quamquam ad rem praesentem parum refert sive angelus possit se movere, sive ab alio moveri; sufficit enim quod mutari possit secundum propinquitatem vel distantiam a corpore.

Quarta assertio

13. *Mutatio localis praesentiae intrinsece ac vere in ipso est.*— Ex his infero, et dico quarto, hanc mutationem non solum tribui angelo per aliquam denominationem extrinsecam, sed vere ac realiter et intrinsece seu inhaerenter in eo fieri. Huic assertioni contradicunt Caietanus et multi thomistae, in I, q. 53, a. 1, ubi Caietanus ait angelum non moveri tamquam subiectum motus; quod etiam tenuit Hervaeus, In I, dist. 17, q. 1, a. 2; et insinuat ibidem Aegidius, q. 10, et a fortiori Durandus, qui, cum censeat angelum eo modo quo est in loco esse ubique, consequenter negat posse proprie moveri. Et idem sentit Ferrarien., III cont. Gent., c. 102; et Soto, IV Phys., q. 2, et lib. VI, q. 4. Contrarium vero censeo omnino verum et certum, non solum in principiis fidei, sed etiam in naturali ratione. Probatur ergo assertio primo ex communi ratione verae mutationis, de cuius ratione est ut sit in subiecto quod mutari dicitur, ut constat ex dictis supra de passione, quia per solam denominationem extrinsecam nemo vere mutatur. Sed cum angelus dicitur moveri seu mutare locum, vere mutatur; alias illae locutiones non essent verae per proprietatem, sed per metaphoram, quomodo etiam Deus dicitur descendere aut venire, quod est plane falsum; ergo cum angelus mutatur localiter, veram et realem mutationem in seipso recipit. Minor a theologo probari pot-

en sí mismo una mutación verdadera y real. La menor pueden probarla los teólogos por el modo frecuente de expresarse de la Sagrada Escritura, modo que todos los santos tienen por propio y no por metafórico, ya que donde no es necesaria la metáfora no debemos imaginarla, sobre todo donde se trata de una expresión tan frecuente y de una narración histórica, no habiendo nada en otros pasajes de la misma Escritura que se oponga a la propiedad de tal expresión.

14. Por eso los Santos Padres ponen en esto una gran diferencia entre Dios y los demás espíritus creados; en efecto, al ser Dios inmutable y afirmar esto mismo con frecuencia en la Escritura, cuando en otros pasajes se dice que Dios desciende o algo semejante, es evidente que se trata de una expresión metafórica; por lo que se refiere a los demás ángeles jamás dijo que eran inmutables; más aún, con frecuencia da a entender que esto es propio de Dios, como cuando dice por antonomasia: *Yo soy Dios y no cambio.* Ni la razón natural enseña o admite otra cosa, incluso refiriéndose a la especial inmutabilidad local. Por eso tampoco Aristóteles hizo inmóviles a todas las inteligencias, sino que sólo puso como absolutamente inmóvil al primer motor. Y Santo Tomás, en el pasaje antes citado, q. 9, a. 2, al enseñar que es propio de Dios el ser inmutable, afirma *que los espíritus creados son mudables según la elección y según el lugar, debido a una verdadera potencia pasiva que se da en ellos;* y por eso, en q. 53, a. 1, enseña que el ángel se mueve perdiendo un lugar y adquiriendo otro. Esta es asimismo la opinión corriente de los escolásticos en concordancia con el Maestro, en II, dist. 9; el Halense, en II p., q. 33; Alberto, *De quatuor coaequaev.*, q. 9; Marsilio, *In II*, q. 7, a. 3. Y por San Agustín, carta 57 *ad Dardanum*, nos consta que éste mismo es el parecer de los Santos Padres; y por San Ambrosio, lib. I *De Spiritu Sancto*, c. 10, donde habla espléndidamente y con gran elocuencia; y por Gregorio, II *Moral.*, c. 3; y por Bernardo, sermón 5 *In Cantic.*: *los ángeles*—dice—*se cambian de un lugar a otro*: *esto lo prueba una autoridad tan indudable como evidente.* Se toma lo mismo del Nacianceno, orat. 2 *De Theologia;* y del Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 3, y lib. I, c. 17.

est ex frequenti modo loquendi sacrae Scripturae, quem esse proprium et non metaphoricum omnes sancti intelligunt, quia ubi non est necessaria[1] metaphora, fingenda non est, maxime ubi tam frequens est locutio et historica narratio, et nihil alibi in eadem Scriptura dicitur quod proprietati illius locutionis repugnet.

14. Unde sancti Patres in hoc magnam constituunt differentiam inter Deum et alios spiritus creatos; nam cum Deus sit immutabilis et hoc ipsum Scriptura saepe doceat, cum alibi dicit Deum descendere vel quid simile, constat metaphorice loqui. De caeteris vero angelis nunquam dixit esse immutabiles; quin potius saepe significat hoc esse proprium Dei, ut cum per antonomasiam dicit: *Ego Deus et non mutor.* Neque aliud docet aut patitur ipsa ratio naturalis, etiam loquendo in speciali immutabilitate locali. Unde etiam Aristoteles non omnes intelligentias, sed solum primum motorem posuit omnino immobilem; et D. Thomas supra, q. 9, a. 2, docens proprium esse Dei esse immutabilem, ait *spiritus creatos esse mutabiles secundum electionem et secundum locum, per veram potentiam passivam in eis existentem;* et ideo in q. 53, a. 1, docet angelum moveri dimittendo unum locum et acquirendo alium. Quae est etiam communis sententia scholasticorum, cum Magist., in II, dist. 9; Alens., in II p., q. 33; Albert., de Quatuor coaequaev., q. 9; Marsil., In II, q. 7, a. 3. Et eumdem esse sanctorum Patrum sensum constat ex Augustino, epist. 57 ad Dardanum; et Ambrosio, lib. I de Spiritu sancto, c. 10, ubi optime et dissertissime loquitur; et Gregorio, II Moral., c. 3; et Bernard., serm. 5 in Cantic.: *Angelos* (inquit) *de loco ad locum mutari, tam indubitata quam manifesta probat auctoritas.* Idem sumitur ex Nazianzeno, orat. 2 de Theologia; et Damasc., lib. II de Fide, c. 3, et lib. I, c. 17.

[1] La palabra *necessaria* no figura en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

15. Se prueba también por razón, puesto que el espíritu creado está verdadera y propiamente por su sustancia presente en un lugar o cuerpo, según se demostró en la primera afirmación, y está determinado por esa presencia, sin que por otra parte la tenga por su naturaleza determinada a un solo cuerpo o a un solo sitio de cuerpos, según se ha demostrado en otras afirmaciones; luego es capaz de que se produzca en él una mutación verdadera y propia, en virtud de la cual pase de un lugar corpóreo a otro; luego tal mutación no sólo debe darse en las cosas extrínsecas que rodean al ángel, sino también en el ángel mismo, puesto que es verdaderamente él mismo el que se traslada *según su naturaleza*, como afirma Ambrosio en el pasaje antes citado, esto es, según su sustancia y su presencia real, de un lugar a otro.

16. Se explica y se demuestra en segundo lugar por el hecho de que puede entenderse de tres maneras el que un ángel cambie su presencia o proximidad con un cuerpo: la primera, por el traslado o por el retroceso únicamente del cuerpo mismo; la segunda, sin movimiento local de cuerpo ninguno, en virtud de la mutación del ángel; la tercera, dado que se mueve el cuerpo, que se mueva el ángel juntamente con él y en él. Cuando la pérdida de la presencia o de la proximidad se realiza del primer modo, entonces en realidad en el ángel no hay más que una denominación extrínseca, y en ese caso no puede decirse con verdad que el ángel descienda o que en absoluto se mueva de lugar, ya que en este sentido también Dios deja de estar en la realidad en que antes estaba en virtud de la cesación de dicha realidad sin mutación alguna por parte de Dios; y de esta suerte un cuerpo puede perder el contacto o la circunscripción o proximidad de muchos cuerpos sin mutación por su parte, según decíamos antes a propósito del árbol que está en el río; y por este motivo el ángel motor de un cielo no se mueve ni esencial ni accidentalmente en virtud del movimiento de su esfera, según hizo notar Santo Tomás, I, q. 51, a. 3, ad 3, porque aunque cambie continuamente la presencia en orden a las diversas partes de su móvil, esto se debe todo a la mutación del móvil, permaneciendo la inteligencia motriz en el mismo sitio parcial de dicho móvil. Por consiguiente, de este primer miembro se concluye suficientemente

15. Deinde probatur ratione, quia spiritus creatus vere ac proprie est per suam substantiam praesens alicui loco seu corpori, ut in prima assertione probatum est, et in ea praesentia est limitatus, et alioqui non habet illam ex natura sua definitam ad unum corpus vel ad unum situm corporum, ut in aliis assertionibus ostensum est; ergo est capax verae ac propriae mutationis quae in ipso fiat, per quam ex uno loco corporeo ad alium transeat; ergo talis mutatio non solum debet fieri in rebus extrinsecis quae circumstant angelum, sed etiam in ipsomet angelo, quia ipsemet vere transfertur *secundum naturam suam*, ut Ambrosius supra loquitur, id est, secundum suam substantiam et realem praesentiam, ab uno loco in alium.

16. Secundo declaratur et probatur, quia tribus modis intelligi potest mutare angelus praesentiam vel propinquitatem ad aliquod corpus: uno modo, per transitum vel recessum ipsius corporis tantum; secundo, sine motu locali alicuius corporis, per mutationem angeli; tertio, si corpus moveatur, et angelus simul cum illo et in illo. Quando amissio praesentiae vel propinquitatis fit primo modo, tunc revera est sola denominatio extrinseca in angelo, et ideo tunc non potest vere dici angelus descendere aut omnino moveri localiter, nam hoc modo etiam Deus ipse desinit esse in re in qua antea erat, per desitionem talis rei sine mutatione Dei; et unum corpus potest hoc modo amittere contactum vel circumscriptionem seu propinquitatem plurium corporum sine mutatione sui, ut supra dicebamus de arbore in flumine existente; et hac ratione angelus motor alicuius caeli nec per se nec per accidens movetur ad motum sui orbis, ut notavit D. Thom., I, q. 51, a. 3, ad 3, quia, licet continue mutet praesentiam ad diversas partes sui mobilis, id totum est per mutationem mobilis, manente intelligentia motrice in eodem situ partiali talis mobilis. Ex hoc igitur primo membro satis constat variationem loci quasi materialis (ut sic dicam) per denomi-

que la variación de lugar cuasi material, por así decirlo, realizada por denominación extrínseca no basta para que se diga que el ángel se mueve.

17. Mas cuando la mutación del ángel se realiza de la segunda manera, es necesario que adquiera o que pierda la presencia o proximidad con los cuerpos por una mutación propia recibida en el ángel mismo como en su sujeto, ya que esa adquisición o pérdida no se debe a la mutación de otra cosa; luego es preciso que tenga lugar en virtud de una mutación del ángel mismo. El antecedente es manifiesto, porque damos por supuesto que no se mueve localmente ningún otro cuerpo; ahora bien, es imposible comprender que dos cosas que estaban antes juntas estén ahora distantes si no es por la mutación local de una de ellas; y que el ángel cambie frecuentemente su presencia de este modo lo corrobora con evidencia el ejemplo del alma racional, la cual, cuando se separa del cuerpo, pierde la presencia real que tenía respecto de él, adquiriendo otra en el cielo o en el infierno, y en ese caso, hablando con rigor y en el plano de la necesidad, no hay ninguna mutación local, ya en el cuerpo que es abandonado por el alma, ya en algún otro; luego esa mutación tiene que pensarse necesariamente que está en la sustancia del alma de modo subjetivo e intrínseco. Otro tanto sucede con la mutación que acaece frecuentemente, según la fe, en una misma alma al pasar del purgatorio al cielo; en efecto, ¿qué movimiento local de un cuerpo se necesita para que se produzca tal mutación? Por consiguiente, con mayor razón pensamos que esto mismo es verdad en los ángeles que ascienden al cielo o que descienden a la tierra sin que se produzca ningún movimiento local en los cuerpos, movimiento que sea necesario de suyo; y, según la doctrina de los teólogos, acompañan a las almas cuando éstas se dirigen a sus lugares. La razón *a priori* está en que el ángel no sólo se mueve accidentalmente, sino también por sí mismo; pues sería una gran imperfección en una sustancia mudable o necesitada de movimiento el que se pudiese mover sólo accidentalmente en virtud del movimiento de otra cosa; luego cuando el ángel se mueve de por sí, situándose en éste o en otro lugar, ese movimiento no puede estar más que en el mismo ángel, puesto que no está en ningún otro.

18. Con esto se prueba que hay que afirmar lo mismo respecto de la tercera manera, según la cual la sustancia espiritual se mueve juntamente con el cuerpo,

nationem extrinsecam non satis esse ut angelus moveri dicatur.

17. At vero quando mutatio angeli fit secundo modo, necesse est ut per mutationem propriam in ipso angelo tamquam in subiecto receptam, amittat vel acquirat praesentiam vel propinquitatem ad corpora, quia illa acquisitio vel amissio non fit per mutationem alterius; ergo necesse est ut fiat per mutationem ipsius angeli. Antecedens patet, quia supponimus nullum aliud corpus localiter moveri; impossibile autem est intelligere duas res quae antea erant coniunctae nunc esse distantes, nisi per mutationem localem alterius. Quod autem saepe angelus hoc modo mutet praesentiam, evidenter confirmat exemplum de anima rationali, quae, cum separatur a corpore, realem praesentiam quam ad illud habebat amittit et acquirit aliam in caelo vel in inferno, et tunc, per se loquendo et ex necessitate, nulla mutatio localis fit, vel in corpore quod ab anima deseritur, vel in aliquo alio; illa ergo mutatio necessario debet intelligi subiective et intrinsece in substantia animae. Atque idem est de mutatione quae secundum fidem nostram frequenter fit in eadem anima a purgatorio ad caelum; quae enim mutatio localis alicuius corporis necessaria est ut talis mutatio fiat? Idem ergo maiori ratione intelligimus verum esse in angelis qui in caelum ascendunt vel descendunt in terram, nulla facta motione locali in corporibus, quae per se necessaria sit; et iuxta theologorum doctrinam comitantur animas dum ad sua loca tendunt. Et ratio a priori est quia angelus non tantum movetur per accidens, sed etiam per se; esset enim magna imperfectio in substantia mutabili seu indigente motu solum posse moveri per accidens ad motum alterius; ergo, dum angelus per se movetur se applicando huic vel alteri loco, ille motus non potest esse nisi in ipso angelo, quia in nullo alio existit.

18. Hinc ulterius convincitur idem dicendum esse in tertio modo, quo substantia spiritualis simul cum corpore movetur, ut,

como, por ejemplo, cuando el ángel, tomando un cuerpo, camina con él, tal como acaecía cuando el ángel conducía a Habacuc. Primeramente, porque en ese caso el ángel se mueve por sí mismo igual que si él solo cambiase de lugar; luego la concomitancia de otro cuerpo movido por él no impide que él mismo reciba verdaderamente en sí el movimiento de la misma manera que si se mudase él solo. La consecuencia es evidente, porque la concomitancia de otra cosa no impide la mutación propia, sobre todo porque no se trata tanto de una concomitancia como de una consecuencia posterior, en el orden de naturaleza, como explico en seguida. El antecedente, a su vez, es manifiesto, primeramente en el ejemplo de Habacuc, ya que en ese caso el ángel no era transportado, sino que transportaba consigo a un hombre; luego el ángel mismo se movía de por sí, mientras que el hombre se movía de un modo cuasi consecuencial al movimiento o al contacto virtual del ángel; igual que cuando se mueve un hombre o un caballo arrastrando una piedra o un carro, de suyo se mueve más el hombre o el caballo que la cosa que es arrastrada. Y en rigor sucede lo mismo, aunque el ángel se mueva en un cuerpo que haya asumido con un movimiento que parece progresivo, ya que, aunque respecto de nosotros o por la apariencia exterior parezca que se mueve accidentalmente, porque ese todo se nos presenta a modo de un solo cuerpo viviente, sin embargo, lo que se mueve no tiene unidad esencial, sino que se trata de dos cosas que no tienen entre sí unión, a no ser la del motor y lo movido, y, por ello, el ángel no se mueve propiamente en virtud del movimiento del cuerpo, sino que se mueve a sí mismo y traslada consigo dicho cuerpo al que accidentalmente le aplicamos el calificativo de asumido, debido a una moción de modalidad y representación peculiar. Luego también en ese caso el movimiento propio del ángel se recibe en él mismo.

19. Lo explico, además, de la siguiente manera, porque, aunque la virtud motriz de ambos, es decir, del ángel y del cuerpo en cuestión, esté en el ángel solo, sin embargo no mueve a ambos con un solo impulso ni con una sola acción, ya que la acción por la que mueve al cuerpo está en el cuerpo mismo—pues me refiero a la acción transeúnte—; y ésta no bastaría para mover o trasladar juntamente al ángel mismo, bien porque no se da por supuesta ninguna vinculación entre el ángel y el cuerpo por virtud de la cual, al moverse el cuerpo, se traslade

verbi gratia, quando angelus, assumens corpus, cum illo incedit, ut quando angelus deferebat Habacuc. Primo quidem quia tunc angelus tam per se movetur, quam si solus mutaret locum; ergo concomitantia alterius corporis ab ipso moti non tollit quin ipse vere in se recipiat motum, ac si solus mutaretur. Patet consequentia, quia concomitantia alterius non impedit propriam mutationem, praesertim quia non tam est concomitantia, quam consecutio ordine naturae posterior, ut iam declaro. Antecedens autem patet primo in illo exemplo de Habacuc, quia angelus tunc non ferebatur, sed secum ferebat hominem; ergo ipse angelus per se movebatur, homo vero quasi consequenter ad motum seu virtualem contactum angeli; sicut quando homo vel equus movetur trahens lapidem aut currum, magis per se movetur homo aut equus, quam res quae trahitur. Atque idem in rigore est, etiamsi angelus moveatur in corpore assumpto, motu qui videtur progressivus, nam licet quoad nos seu in externa specie videtur moveri per accidens, quia totum illud apparet per modum unius corporis viventis, tamen revera non est unum per se id quod movetur, sed duo quae non habent inter se unionem, nisi motoris et moti, et ideo angelus non proprie movetur ad motum corporis, sed seipsum movet et secum defert tale corpus, quod vocatur assumptum accidentaliter, propter motionem cum peculiari modo et repraesentatione. Tunc ergo etiam proprius motus angeli in ipso recipitur.

19. Quod praeterea ita declaro, quia, licet virtus motiva utriusque, scilicet, angeli et illius corporis, sit in solo angelo, tamen non uno impulsu neque una actione movet utrumque, nam actio qua movet corpus est in ipsomet corpore (loquor enim de transeunte); illa vero non sufficeret ad movendum seu deferendum simul ipsum angelum, tum quia nulla supponitur colligatio inter angelum et corpus ratione cuius moto corpore feratur angelus, nisi ipse seipsum ferat,

el ángel, si éste no se traslada a sí mismo, por así decirlo; y también porque el ángel podría impulsar y empujar al cuerpo permaneciendo él mismo inmóvil. Añado, por otra parte, que, aunque concedamos que en ese caso el ángel se mueve accidentalmente, es necesario que reciba en sí la mutación por la que sea con verdad afectado también en sí mismo por el movimiento, puesto que verdaderamente cambia el lugar formal—valga la expresión—en el que antes estaba; igual que sucede con el hombre que es transportado en una nave, respecto del cual, aunque se diga que se mueve accidentalmente, sin embargo, recibe en sí verdaderamente la mutación, porque, aunque no cambie el lugar material que le rodea, no obstante cambia el lugar formal, del que afirmó Aristóteles que era inmóvil. Por eso no se dice que se mueve accidentalmente por el hecho de que no sufra verdaderamente una mutación en sí, sino porque o esa mutación no se realiza por sí misma, sino consecuencialmente en virtud de otra mutación, o, al menos, porque no se mueve como un todo, sino a modo de una parte de un único móvil íntegro. Y hay un ejemplo muy bueno en el alma racional unida al cuerpo, la cual, aunque se diga que se mueve accidentalmente al moverse el cuerpo, sin embargo se mueve verdaderamente en sí misma y cambia su lugar parcial; luego esto será verdad en mayor grado respecto del ángel, el cual no está menos definido por su lugar adecuado de lo que el alma lo está por el cuerpo.

20. Finalmente, se prueba por un argumento común a todos estos casos, porque, cuando el ángel se mueve de esta manera en unión con otro cuerpo, aunque no pierda la presencia sustancial a ese cuerpo con el que se mueve, sin embargo, pierde la proximidad que tenía anteriormente respecto de otros cuerpos a los que antes estaba cercano el cuerpo movido por él; así, por ejemplo, cuando el ángel hablaba con la Virgen Bienaventurada, del mismo modo que el cuerpo mediante el que hablaba estaba próximo a la Virgen, así también estaba próxima la sustancia del ángel, no en virtud de una presencia sustancial íntima dentro del cuerpo de la Virgen, puesto que suponemos que estuvo definitivamente en dicho cuerpo, sino por una especie de proximidad local. En efecto, la mente no comprende que aquel cuerpo en el que el ángel hablaba estuviese próximo a la Virgen y que el ángel estuviese en él íntima y definitivamente por su sustancia, sin tener una proximidad proporcional, aunque verdadera y propia, de su sustancia

ut ita loquar; tum etiam quia posset angelus impellere et proiicere corpus manens ipse immotus. Addo praeterea, etiamsi demus angelum tunc moveri per accidens, necessarium esse ut in se recipiat mutationem qua vere et in se mutetur, quia vere mutat formalem locum (ut sic dicam) in quo antea erat; sicut homo qui defertur in navi, licet dicatur moveri per accidens, tamen in se vere recipit mutationem, quia, licet non mutet materialem locum circumdantem, mutat tamen formalem locum, quem Aristoteles dixit esse immobilem. Unde non dicitur moveri per accidens quia non vere in se mutetur, sed vel quia illa mutatio non per se fit, sed consequenter ex alia mutatione, vel certe quia non movetur ut totum, sed per modum partis unius integri mobilis. Et optimum exemplum est in anima rationali coniuncta corpori, quae, licet per accidens moveri dicatur moto corpore, nihilominus vere ipsa in se movetur et mutat suum partialem locum; multo ergo magis id verum erit in angelo, qui non minus definitur suo adaequato loco quam anima corpore.

20. Tandem probatur ratione his omnibus rebus communi, quia, quando angelus hoc modo movetur cum alio corpore, licet non amittat praesentiam substantialem ad illud corpus cum quo movetur, amittit tamen propinquitatem quam habebat prius ad alia corpora, quibus corpus motum ab ipso prius erat propinquum; ut, verbi gratia, cum angelus loquebatur cum beata Virgine, sicut illud corpus per quod loquebatur erat propinquum Virgini, etiam substantia angeli erat propinqua, non per intimam praesentiam substantialem intra corpus Virginis, quia supponimus fuisse definitive in illo corpore, sed per quamdam localem propinquitatem. Non enim capit mens quod corpus illud in quo angelus loquebatur esset propinquum Virgini et angelus per suam substantiam esset intime et definitive in illo, et quod non haberet quamdam proportionalem, veram tamen et propriam propinquitatem substantiae

respecto del cuerpo de la Virgen. Así, pues, cuando el ángel se retiraba en virtud del movimiento local de su cuerpo, de igual manera que aquel cuerpo perdía la proximidad y se convertía poco a poco en más distante cada vez en el sentido corporal, otro tanto le sucedía al ángel en el plano sustancial y en el plano local de modo proporcionado. Luego esto no podía acaecer sin una mutación propia recibida en la sustancia misma del ángel. La consecuencia es evidente, por el hecho de que la proximidad entre dos cosas no puede perderse o modificarse más que por la mutación de una de ellas; ahora bien, en aquel caso no se mudó localmente el cuerpo de la Virgen; luego la proximidad no pudo perderse más que por la mutación propia de la misma sustancia angélica.

21. Ni puede decirse tampoco que la proximidad entre la sustancia del ángel y el cuerpo de la Virgen se haya modificado por la sola modificación del cuerpo adoptado, ya que ese cuerpo asumido no era el fundamento ni el término extremo de dicha relación; luego por su sola mutación no se elimina dicha relación. En consecuencia, hubiese sido posible perfectamente que ese cuerpo fuese movido por Dios o por el ángel mismo mediante un impulso, o que se desvaneciese o corrompiese permaneciendo la sustancia del ángel con la misma proximidad respecto del cuerpo de la Virgen, como, por ejemplo, realizando alguna operación en el aire o en otro cuerpo introducido en el lugar del anterior; luego no es suficiente la mutación producida en el cuerpo para que la sustancia del ángel pierda la proximidad, si no se da alguna mutación en ella misma. En este sentido, pues, queda suficientemente claro que el ángel se mueve verdadera y propiamente de estos dos modos que acabamos de explicar, de tal manera que él mismo sea el sujeto propio de la mutación por virtud de la cual se dice que se mueve.

22. Y contra esta afirmación o contra las precedentes no tienen los autores citados nada que objetar, a lo que sea preciso responder de modo especial. En efecto, sólo dan por supuesto como único fundamento el que en una realidad espiritual no hay un *donde* propio e intrínseco, haciendo derivar de aquí su raciocinio; pues si el ángel no tiene un *donde* intrínseco, tampoco podrá tener movimiento intrínseco; nosotros, por el contrario, arrancamos de lo que nos parece más claro y evidente para demostrar la solución contraria de la cuestión propuesta.

suae ad corpus Virginis. Cum ergo ille angelus discedebat per motum localem sui corporis, sicut corpus illud amittebat propinquitatem et paulatim fiebat magis ac magis distans corporaliter, ita et angelus substantialiter et localiter modo sibi proportionato. Ergo non poterat id fieri sine propria mutatione recepta in ipsa substantia angeli. Patet consequentia, quia propinquitas inter duas res non potest amitti vel mutari, nisi per mutationem alterius earum; sed tunc non fuit mutatum localiter corpus Virginis; ergo non potuit amitti illa propinquitas, nisi per mutationem propriam ipsius substantiae angelicae.

21. Nec dici potest per solam mutationem corporis assumpti mutatam fuisse propinquitatem inter substantiam angeli et corpus Virginis, quia illud corpus assumptum neque erat fundamentum neque extremum illius relationis; ergo per solam mutationem eius non tollitur illa relatio. Unde potuisset optime illud corpus moveri vel a Deo vel ab ipso angelo per impulsum, vel dissipari et corrumpi, manente substantia angeli aeque propinqua corpori Virginis, ut, verbi gratia, aliquid operando in aere, vel in alio corpore intromisso in locum alterius; ergo non satis est mutatio facta in corpore ut substantia angeli amittat propinquitatem, nisi in ipsamet fiat aliqua mutatio. Sic igitur satis constat his duobus ultimis modis explicatis angelum ita vere ac proprie moveri, ut ipse sit proprium subiectum illius mutationis ratione cuius moveri dicitur.

22. Neque contra hanc assertionem aut praecedentes aliquid obiiciunt auctores citati, cui specialiter respondere necesse sit. Solum enim supponunt fundamentum illud quod in re spirituali non sit proprium et intrinsecum *ubi*, et ex illo consequenter philosophantur; si enim angelus non habet intrinsecum *ubi*, nec intrinsecum motum habere potest; nos autem, contrario modo, progredimur ab eo quod notius et evidentius videtur, ad contrariam resolutionem propositae quaestionis demonstrandam.

Afirmación quinta, que responde directamente a la cuestión

23. *Los ángeles tienen un* donde *propio e intrínseco.*—En quinto lugar, pues, afirmo que en la sustancia inmaterial finita se da un *donde* propio e intrínseco que le es proporcionado. Esta afirmación se deriva manifiestamente de lo dicho y la defiende ampliamente Capréolo frente a los ataques de Gregorio, *In II*, dist. 6, q. 1, a. 2, a propósito de los argumentos propuestos en último lugar contra la conclusión segunda, pasaje en el que parece hablar indiferentemente en cuanto a esto respecto de los cuerpos y de los espíritus. Y me refiero a la sustancia finita, porque por ahora tratamos del *donde* accidental, el cual no tiene cabida en Dios; de esto se habló también antes, disp. XXX, sec. 7, y añadiremos algo luego al resolver los argumentos. Pienso, pues, que la afirmación propuesta se infiere con evidencia de lo anterior; en efecto, todo movimiento que inhiere intrínsecamente en algún sujeto deja en él algún término real, puesto que el movimiento es esencialmente vía para un término, y no puede ser vía en un sujeto y término en otro, ya que la vía no es más que la adquisición y dependencia intrínseca de la realidad que es producida; en consecuencia, si la vía está en algún sujeto, en ese mismo es producida la realidad que se adquiere mediante ella. Partiendo, pues, de este principio hemos argumentado antes sobre el *donde* de los cuerpos; y ese principio de suyo es general para todo sujeto y para toda mutación, poque la razón propuesta es universal y abstracta. Ahora bien, en la sustancia del ángel, cuando se mueve localmente, se da alguna verdadera mutación real, según se demostró; luego en tal sustancia se adquiere o se pierde mediante ella algo que le es intrínseco e inherente. Mas esto no puede ser más que el *donde*, ya que el movimiento local no tiende más que al *donde;* luego en la sustancia espiritual finita se da un *donde* intrínseco. Y este argumento, el cual a mí, supuestos los principios sentados, me parece evidente por sí solo, gozará de una mayor evidencia explicando de qué naturaleza es este *donde* espiritual, trabajo que se realizará más ventajosamente en la sección siguiente.

Quinta assertio directe quaestioni respondens

23. *Angeli habent proprium et intrinsecum* ubi.— Dico ergo quinto: in substantia finita immateriali datur proprium et intrinsecum *ubi* illi proportionatum. Haec assertio sequitur manifeste ex dictis eamque defendit late ab impugnationibus Gregorii Capreolus, In II, dist. 6, q. 1, a. 2, ad argumenta ultimo loco posita contra secundam conclusionem, ubi indifferenter videtur loqui quoad hoc de corporibus et spiritibus. Loquor autem de substantia finita, quia nunc de *ubi* accidentali agimus, quod non habet locum in Deo; de quo etiam supra, disp. XXX, sect. 7, dictum est et infra, solvendo argumenta, aliquid addemus. Assertio ergo posita evidenter, ut existimo, infertur ex praecedentibus; nam omnis motus intrinsece inhaerens alicui subiecto relinquit in eo aliquem realem terminum, [quia motus essentialiter est via ad terminum][1] et non potest esse via in uno subiecto et terminus in alio, cum via nihil aliud sit quam intrinseca acquisitio et dependentia eius rei quae fit; unde si via sit in aliquo subiecto, in eodem fit res quae per illam acquiritur. Ex hoc enim principio supra argumentati sumus de *ubi* corporum; est autem illud principium ex se generale ad omne subiectum omnemque mutationem, nam ratio facta universalis est et abstracta. Sed in substantia angeli, cum movetur localiter, inest aliqua vera mutatio realis, ut ostensum est; ergo aliquid per illam acquiritur vel amittitur in tali substantia illi intrinsecum seu inhaerens. Hoc autem non potest esse nisi *ubi*, quia motus localis non tendit nisi ad *ubi;* ergo datur in substantia spirituali finita intrinsecum *ubi*. Et haec ratio, quae per se sola mihi videtur sufficiens, suppositis principiis positis, evidentius constabit declarando quale sit *hoc* spirituale *ubi*, quod in sequenti sectione commodius fiet.

[1] La frase entre corchetes se omite en la ed. Vivès y en algunas otras. (N. de los EE.)

SECCION IV

Qué proporción guardan entre sí el «donde» del cuerpo y el del espíritu

1. Antes de responder a los fundamentos de la sentencia primera propuestos en la sección precedente, hay que explicar con más detención la razón y la naturaleza del mismo *donde* espiritual, cosa que no podemos hacer más que por proporción al *donde* corporal y comparándolos entre sí.

2. *El* donde *del ángel difiere específicamente del* donde *del cuerpo.*—En primer lugar, pues, afirmo que el *donde* del ángel difiere específicamente del *donde* del cuerpo. Se prueba, porque el *donde* del cuerpo es material, mientras que el *donde* del ángel es espiritual. Además, porque por razón del *donde* corporal el sujeto de éste de tal manera está extenso en orden al lugar, que está todo en el todo y una parte en una parte del espacio que ocupa; en cambio, por razón del *donde* espiritual, el sujeto no es extenso de este modo, sino que está presente de modo indivisible, de tal manera que, si la presencia se refiere a un espacio divisible, todo el sujeto está en el todo y todo está en cada una de sus partes. En tercer lugar, el *donde* corporal es de tal naturaleza que no admite consigo en el mismo espacio otro cuerpo que esté en él de modo natural; por el contrario, el *donde* angélico por su propia fuerza y naturaleza no excluye del mismo espacio cualquier otro *donde*, ya sea corporal ya espiritual. Basta, pues, con esto para inferir una diferencia esencial entre estos *donde* y, en consecuencia, entre los movimientos locales del cuerpo y del espíritu; de esto volveremos a ocuparnos luego abajo, sec. 5, donde se explicará más la conveniencia y la diferencia entre ellos.

3. En segundo lugar afirmo que del *donde* del ángel se ha de razonar proporcionalmente del mismo modo que del *donde* de los cuerpos en lo que se refiere a muchos puntos en los que coinciden y que tienen relación con la cuestión presente. Se prueba aplicando una a una y proporcionalmente las cosas que dijimos del *donde* corpóreo en la sec. 1.

SECTIO IV

Quam proportionem servent inter se "ubi" corporis et spiritus

1. Prius quam respondeamus fundamentis prioris sententiae praecedenti sectione positis, amplius declaranda est ratio et natura ipsius spiritualis *ubi*, quod non potest a nobis fieri nisi per proportionem ad *ubi* corporeum, et illa inter se comparando.

2. Ubi *angelicum specie differt ab* ubi *corporeo.*— Dico ergo primo: *ubi* angelicum specie diversum est ab *ubi* corporeo. Probatur, nam *ubi* corporis materiale est; *ubi* vero angelicum spirituale. Deinde, ratione *ubi* corporei subiectum eius est ita extensum in ordine ad locum, ut sit totum in toto, et pars in parte spatii quod occupat; at vero ratione *ubi* spiritualis subiectum non est ita extensum, sed indivisibiliter praesens, ita ut si praesentia sit ad spatium divisibile, totum subiectum eius sit in toto et totum in qualibet parte. Tertio, *ubi* corporeum tale est, ut non admittat secum in eodem spatio aliud corpus naturaliter existens; *ubi* vero angelicum ex vi et natura sua non excludit ab eodem spatio quodlibet aliud *ubi*, sive corporeum sive spirituale. Ex his ergo satis colligitur essentialis diversitas inter haec *ubi* et consequenter inter motus locales corporis et spiritus; de quo iterum occurret sermo infra, sect. 5, ubi convenientia et differentia inter haec magis declarabitur.

3. Dico secundo: de *ubi* angelico est cum proportione philosophandum, sicut de *ubi* corporum, quantum ad multa in quibus conveniunt quaeque ad rem praesentem spectant. Probatur applicando sigillatim et cum proportione quae de *ubi* corporeo in 1 sect. diximus.

Primera conveniencia entre el donde *del cuerpo y el del espíritu*

4. *El* donde *angélico es un modo realmente distinto del ángel.*—Así, pues, en primer lugar, este *donde* angélico es un modo de la sustancia del ángel realmente distinto de la misma, al cual debe formalmente dicha sustancia, por lo que a ella se refiere, la presencia sustancial respecto del cuerpo que ocupa tal espacio. Se prueba porque este *donde* es algo que puede adquirirse o perderse por un verdadero movimiento real inherente a la sustancia espiritual misma; ahora bien, todo lo que tiene esta naturaleza se distingue, al menos *ex natura rei,* de aquella sustancia en la que es perdido o adquirido, según se probó antes muchas veces. Y en el caso presente basta esta distinción modal, puesto que por el movimiento local la sustancia no se muda según alguna realidad que se distinga realmente de ella; por consiguiente, tampoco el movimiento local mismo se distingue realmente del móvil, sino que se distingue modalmente. También se toma de ahí una confirmación, ya que el movimiento local, por estar, según hemos dicho, subjetivamente en la sustancia del ángel, debe necesariamente ser un modo de ésta y distinguirse de ella *ex natura rei,* por tratarse de algo positivo real y absoluto, que puede estar o no estar en ella; por consiguiente, también el *donde,* que es el término intrínseco de tal movimiento, es un modo que afecta intrínsecamente a la sustancia misma del ángel.

5. *El efecto formal del* donde *angélico es hacer que el ángel esté presente en un lugar.*—Además, en virtud de la misma proporción a los cuerpos, puede comprenderse que el efecto formal de dicho modo sea el hacer que la sustancia del ángel esté presente aquí o allí. Igualmente, porque de lo dicho sobre el movimiento angélico y en virtud de otros principios sentados, se llega a comprender fácilmente que este efecto formal es necesario en la sustancia del ángel, sin que haya otra forma a la que pueda deberse, ni tampoco otro efecto formal que pueda ser conferido por el modo antes dicho; luego. La consecuencia juntamente con la premisa menor tiene suficiente evidencia de por sí. La mayor se explica brevemente, porque la sustancia del ángel está verdaderamente por sí misma presente de modo intrínseco en algún cuerpo; y esa presencia, aunque en cuanto dice orden a otra cosa sea una relación, sin embargo, en cuanto es el fundamento de dicha relación, es algo absoluto no sólo en el cuerpo, sino también en la sustancia del ángel, siendo posible designarla en gracia de su explicación con el término *adsencia.* Y este fundamento por parte del ángel no consiste en su sola sustancia. Porque el ángel, por ejemplo, que está ahora presente en esta aula, ese mismo según toda su sustancia puede estar en el cielo, sin que allí sirviese de fundamento a la relación de presencia respecto de esta aula que permanece en el mismo lugar; luego la sola sustancia del ángel en cuanto tal considerada en sí ni es fundamento de tal relación, ni es el extremo formal al que tiene por término la relación de otra cosa; luego es preciso añadir algo distinto a dicha sustancia; ahora bien, esto no puede ser otra cosa más que el estar ahí, y lo concebimos en tal sustancia a modo de presencia absoluta, lo cual es preciso que dimane formalmente de algún modo intrínseco de dicha sustancia; luego.

6. Suele responderse que lo que se añade de parte del ángel como razón próxima fundamental de esta relación no es modo alguno en el ángel mismo, sino que es la operación de éste sobre un cuerpo. Mas esta evasiva la hemos de refutar más abajo al demostrar que esta operación ni es necesaria para dicha relación ni puede ser el fundamento o razón de tal presencia. Y se explica brevemente por lo dicho sobre el movimiento del ángel, ya que un ángel no puede tener esa presencia, debido formalmente sólo a la denominación derivada de algún cuerpo o de cualquier otra realidad que le sea extrínseca, ya que puede acaecer que, separándose un cuerpo cualquiera y acercándose cualquier otro, el ángel retenga por su parte el mismo modo de presencia, según queda explicado en los argumentos antes propuestos y se inculcará con más frecuencia necesariamente en lo que va a seguir; luego este efecto formal de la presencia absoluta, o sea del existir aquí o allí, se debe a algún modo que existe intrínsecamente en la sustancia misma del ángel, lo cual no puede ser más que el modo que hemos explicado nosotros antes.

Prima convenientia inter ubi *corporis et spiritus*

4. Ubi *angelicum est modus in re distinctus ab angelo.*— Primo ergo hoc *ubi* angelicum est modus substantiae angelicae, ex natura rei distinctus ab ipsa, a quo formaliter habet talis substantia praesentiam substantialem, quantum est ex parte sua, ad corpus occupans tale spatium. Probatur, quia hoc *ubi* est aliquid quod acquiri potest et amitti per verum motum realem inhaerentem ipsi substantiae spirituali; quidquid autem eiusmodi est distinguitur saltem ex natura rei ab illa substantia in qua amittitur vel acquiritur, ut saepe in superioribus probatum est. Haec autem distinctio modalis sufficit in praesenti, quia per localem motum non transmutatur substantia secundum aliquam rem ab ipsa realiter distinctam; ideoque nec motus ipse localis distinguitur realiter a mobili, sed modaliter. Unde etiam sumitur confirmatio[1], nam motus localis, cum sit subiective in substantia angeli, ut ostendimus, necessario debet esse modus eius, et ex natura rei distinctus ab illa, quia est aliquid positivum reale et absolutum, quod potest esse et non esse in illa; ergo et *ubi,* quod est intrinsecus terminus talis motus, est modus intrinsece afficiens ipsam substantiam angeli.

5. *Effectus formalis* ubi *angelici est constituere* angelum *loco praesentem.*— Praeterea, quod effectus formalis talis modi sit constituere praesentem substantiam angeli hic vel ibi, ex eadem proportione ad corpora intelligi potest. Item, quia ex dictis de motu angelico et ex aliis principiis positis facile intelligitur hunc effectum formalem esse necessarium in substantia angeli; et non est alia forma a qua possit dari, neque etiam est alius effectus formalis quem possit dare praedictus modus; ergo. Consequentia cum minori satis per se notae sunt. Maior declaratur breviter, nam substantia angeli vere per seipsam adest intime alicui corpori; illa autem praesentia, licet, ut dicit ordinem ad alterum, sit relatio, tamen, ut est fundamentum illius relationis, est quid absolutum non tantum in corpore, sed etiam in substantia angeli, et posset explicandi gratia vocari *adsentia.* Hoc autem fundamentum ex parte angeli non est sola substantia eius. Nam angelus, verbi gratia, qui est nunc praesens huic aulae, illemet secundum totam substantiam suam potest esse in caelo, et ibi non fundaret relationem praesentiae ad hanc aulam in eodem loco manentem; ergo sola substantia angeli ut sic secundum se nec est fundamentum talis relationis, neque formale extremum ad quod terminatur relatio alterius; ergo oportet aliquid aliud adiungere illi substantiae; hoc autem nihil aliud est quam illud esse ibi, quod per modum absolutae praesentiae intelligitur in tali substantia, quod necesse est formaliter provenire ab aliquo intrinseco modo illius substantiae; ergo.

6. Responderi solet id quod ex parte angeli additur ut proxima ratio fundandi hanc relationem non esse modum aliquem in ipso angelo, sed esse operationem eius in corpus. Sed hanc evasionem inferius refutabimus, ostendendo hanc operationem neque esse necessariam ad illam relationem nec posse esse fundamentum aut rationem talis praesentiae. Et declaratur breviter ex dictis de motu angeli, quia non potest angelus habere illam praesentiam formaliter per solam denominationem ab aliquo corpore vel a qualibet alia re illi extrinseca, nam fieri potest ut, recedente quolibet corpore et quolibet alio adveniente, angelus eumdem praesentiae modum ex parte sua retineat, ut in argumentis superius factis declaratum est et in sequentibus necessario inculcabitur saepius; ergo hic effectus formalis absolutae praesentiae seu existendi hic aut ibi est ab aliquo modo intrinsece existente in ipsa substantia angeli, quod esse non potest nisi ille modus superius a nobis declaratus.

[1] Vide D. Th., In I, dist. 37, q. 4, a. 1; et Scot., In II, dist. 2, q. 9.

Segunda coincidencia

7. *El* donde *del ángel no tiene dependencia del cuerpo extrínseco.*—En segundo lugar, hablando con propiedad, este *donde* le conviene al ángel con independencia del cuerpo extrínseco del que acaso no esté distante aquí y ahora, o en el que por ventura está operando, en el mismo sentido que decíamos antes que el *donde* intrínseco le conviene a un cuerpo con independencia del cuerpo que lo rodea. Y se prueba de la misma manera, puesto que en ningún género de causa el modo en cuestión depende de dicho cuerpo, porque ni depende como de forma que le confiera una denominación extrínseca, según se demostró; ni como de causa eficiente, ya que el cuerpo, hablando naturalmente, no obra por sí mismo sobre el espíritu; y respecto de los otros géneros de causas es cosa que no ofrece dudas. Ni depende tampoco como de un término, porque no se trata de una relación predicamental, sino que a lo más es su fundamento, punto que quedará luego más confirmado.

Tercera coincidencia

8. En tercer lugar hay que añadir que ese *donde* angélico no sólo no depende de este o aquel cuerpo con el que existe simultáneamente, sino que ni siquiera depende en absoluto del cuerpo, en lo cual también guarda proporción con el *donde* corpóreo en cuanto a este punto, porque de la misma manera que el *donde* intrínseco de un cuerpo no requiere esencialmente otro cuerpo circundante, sino que puede permanecer, por más que el restante espacio esté vacío, igualmente el ángel podrá retener el mismo *donde* real, espiritual e intrínseco, no sólo si los cuerpos cambian, sino incluso aunque sean suprimidos en absoluto y quede el espacio vacío de cuerpos. Se prueba porque ese *donde,* de la misma manera que no depende de cada uno de los cuerpos, tampoco depende de todos conjuntamente, y no depende determinadamente de un cuerpo, ni depende (de todos) confusa o separadamente, puesto que no se da mayor razón en favor de una dependencia que de la otra.

Secunda convenientia

7. Ubi *angelicum non habet dependentiam a corpore extrinseco.*— Secundo, hoc *ubi* convenit angelo, per se loquendo, independenter a corpore extrinseco a quo fortasse hic et nunc non[1] distat, vel in quo forte operatur, sicut dicebamus superius *ubi* intrinsecum convenire corpori independenter a corpore circumscribente. Probatur eodem modo, quia in nullo genere causae pendet talis modus angelicus a tali corpore, quia neque ut a forma extrinsecus denominante, ut ostensum est; neque ut ab efficiente, quia corpus non agit per se in spiritum, naturaliter loquendo; et de aliis generibus causarum res est clara. Neque etiam pendet ut a termino, quia non est relatio praedicamentalis, sed ad summum est fundamentum eius, et hoc magis statim confirmabitur.

Tertia convenientia

8. Tertio addendum est hoc *ubi* angelicum non solum non pendere ex hoc vel illo corpore simul existente, verum etiam nec simpliciter a corpore, in quo etiam servat proportionem cum *ubi* corporeo quantum ad hoc, quod sicut *ubi* intrinsecum unius corporis essentialiter non requirit aliud corpus circumdans, sed potest manere etiamsi reliquum spatium vacuum sit, ita angelus potest retinere idem *ubi* reale, spirituale intrinsecum, non solum si corpora mutentur, verum etiam si omnino auferantur et spatium corporibus vacuum relinquatur. Probatur, quia tale *ubi,* sicut non pendet ex singulis corporibus, ita nec ex omnibus simul, neque ex corpore determinate, neque confuse aut disiunctim, quia non est maior ratio unius quam alterius dependentiae.

[1] En algunas ediciones no figura este *non.* (N. de los EE.)

9. En segundo lugar, porque este *donde* del ángel no expresa esencial referencia al espacio real y corpóreo; luego podrá permanecer, suprimido totalmente dicho espacio. El antecedente se prueba, porque o sería la referencia a tal espacio como a su causa, o como a su efecto o como a su término; ninguna de estas cosas puede decirse con probabilidad; luego. Se prueba la menor en cuanto a la primera parte, porque, como ya dije, el espacio corpóreo de por sí y naturalmente no obra sobre el espíritu, ya se trate de este espacio concreto considerado determinadamente, ya se trate en absoluto de este o de cualquier otro espacio que le suceda. Se prueba en cuanto a la segunda parte, ya porque el espacio corpóreo en cuanto tal y por razón de su entidad no es efecto de algún espíritu creado, hablando esencialmente y en el plano de lo necesario. Y aunque el ángel pudiera producir alguna operación en tal espacio, sin embargo, ni esto es necesario siempre, ni ello puede ser la razón de la presencia, sino que más bien da tal presencia por supuesta, como en seguida explicaré. En cuanto a la tercera parte, la demostración es evidente por lo dicho, porque este modo no consiste en una relación predicamental, con precisión de la cual en la presente materia no es inteligible una dependencia esencial respecto de algo como de su término.

10. En tercer lugar argumento de la siguiente manera: admitamos que un ángel según su sustancia está íntimamente presente en algún cuerpo; luego Dios puede aniquilar ese cuerpo conservando la sustancia del ángel completamente inmutable con todo género de mutación real y sin la producción o sucesión de algún otro cuerpo, sino dejando a dicho espacio como vacío en cuanto es corporal; en efecto, en todas estas cosas no hay contradicción alguna, como es de por sí evidente. Que vuelva a producir Dios otra vez ese cuerpo con el mismo *donde* que antes tenía, ya que tampoco hay contradicción en esto. Entonces se llega a esta conclusión: el ángel está íntimamente presente al cuerpo reproducido de la misma manera que lo estaba antes de que fuese aniquilado; luego en el ángel se da el mismo modo intrínseco de existir aquí por razón del cual posee esa presencia; luego el ángel conservó siempre en sí ese modo intrínseco, incluso cuando el espacio permaneció vacío, modo en el que hemos demostrado que consistía el *donde*

9. Secundo, quia hoc *ubi* angelicum non dicit essentialem habitudinem ad spatium reale et corporeum; ergo omnino ablato tali spatio manere poterit. Antecedens probatur, quia vel illa habitudo ad tale spatium esset ut ad causam, vel ut ad effectum, vel ut ad terminum; nullum istorum dici potest cum probabilitate; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia, ut iam dixi, spatium corporeum non agit in spiritum per se et naturaliter, sive sit sermo de hoc spatio determinate sumpto, sive absolute de hoc vel quocumque alio ibi succedente. Quoad secundam partem probatur, tum quia spatium corporeum ut sic et ratione suae entitatis non est effectus alicuius spiritus creati, per se et ex necessitate loquendo. Et quamvis angelus possit aliquid operari in tali spatio, tamen neque hoc semper necessarium est, neque illud esse potest ratio praesentiae, sed potius supponit praesentiam, ut statim declarabo. Quoad tertiam autem partem probatio constat ex dictis, quia hic modus non consistit in relatione praedicamentali, qua seclusa intelligi non potest in praesenti materia dependentia essentialis ab aliquo ut a termino.

10. Tertio argumentor in hunc modum: ponamus angelum aliquem secundum substantiam suam esse intime praesentem alicui corpori; potest ergo Deus annihilare illud corpus, conservando omnino immutatam substantiam angeli omni genere mutationis realis et sine productione aut successione alicuius corporis, sed relinquendo spatium illud, quatenus corporale erat, inane; in his enim omnibus nulla est repugnantia, ut per se notum videtur. Rursus reproducat Deus illud corpus cum eodem *ubi* quod antea habebat; in hoc enim etiam non est repugnantia. Tunc sic concluditur: angelus ille aeque est intime praesens corpori illi reproducto ac erat antequam annihilaretur; ergo est in angelo idem modus intrinsecus existendi hic, ratione cuius habet illam praesentiam; ergo semper angelus retinuit in se illum modum intrinsecum, etiam quando illud spatium vacuum mansit, in quo modo ostendimus *ubi*

del ángel. De esta manera se llega a la conclusión de que un *donde* con estas características no depende de suyo del espacio corpóreo. La mayor parece de por sí evidente, ya que el ángel permaneció inmutable, recuperando el cuerpo el mismo lugar o *donde* intrínseco; luego estarán tan cercanos e íntimos como lo estaban antes. Además, si el cuerpo hubiese permanecido en el mismo lugar sin interrupción de su existencia y el ángel hubiese también estado inmutable, hubiesen estado siempre juntos de igual manera; luego aunque la presencia mutua haya sufrido interrupción por la supresión de uno de los extremos, si se restituye a éste al mismo estado, habrá la misma proximidad. La primera consecuencia es manifiesta también por lo que antecede, puesto que para fundar la proximidad mutua no basta el fundamento o el *donde* de uno de los extremos si no se cuenta con el otro. Además, porque aunque el cuerpo hubiese sido restituido al mismo *donde*, si el ángel hubiese sido cambiado de allí, no tendrían entre sí la misma proximidad; luego es necesario que en el ángel persevere algo que puede adquirirse o perderse por su mutación, y esto es por necesidad un modo intrínseco suyo. La segunda consecuencia es evidente en virtud de la primera hipótesis: en efecto, el cuerpo fue aniquilado sin mutación real del ángel y, en consecuencia, fue reproducido sin que se haya hecho una adición real en el ángel; luego todo modo real que se encuentra en el ángel con anterioridad a la aniquilación del cuerpo y después de la reproducción de él, perseveró en el ángel todo el tiempo que el cuerpo estuvo aniquilado y el espacio vacío. Luego el *donde* angélico, en cuanto de él depende, puede conservarse de la misma manera, ya se trate de un espacio real y corpóreo, ya de uno vacío, o en el que no haya nada fuera del ángel mismo.

Cuarta coincidencia

11. En cuarto lugar, de lo dicho se infiere *a fortiori* que este *donde* angélico no depende intrínsecamente de la operación del ángel sobre cuerpo alguno ni de alguna otra unión real con el cuerpo. Se prueba, porque si no depende del cuerpo, según se demostró, mucho menos dependerá de la operación sobre el cuerpo. Se prueba, además, por sus notas propias, porque si el *donde* angélico de-

angelicum consistere; atque ita concluditur tale *ubi* per se non pendere ab spatio corporeo. Maior videtur per se nota, quia angelus immutatus mansit, et corpus recuperat eumdem locum seu intrinsecum *ubi;* ergo erunt tam propinqui et intime sicut antea erant. Item, si corpus sine interruptione suae existentiae perseverasset in eodem loco et angelus etiam fuisset immutatus, semper fuissent aeque simul; ergo, licet interrupta fuerit mutua praesentia per ablationem alterius extremi, si illud restitutum fuit ad eumdem statum, erit eadem propinquitas. Prima vero consequentia etiam est nota ex superioribus, quia ad fundandam mutuam propinquitatem non satis est fundamentum seu *ubi* unius extremi sine alio. Item, quia licet corpus illud restitutum fuisset ad idem *ubi*, si angelus inde fuisset mutatus, non haberent inter se eamdem propinquitatem; ergo oportet ut perseveret in angelo aliquid quod per mutationem eius potest acquiri aut perdi; quod necesse est esse modum intrinsecum eius. Secunda vero consequentia patet ex prima suppositione: nam corpus annihilatum fuit sine mutatione reali angeli, et consequenter reproductum fuit sine reali additione facta in angelo; ergo omnis modus realis qui reperitur in angelo ante annihilationem illius corporis et post reproductionem eius, perseveravit in angelo toto eo tempore quo corpus illud fuit annihilatum et spatium vacuum. Ergo *ubi* angelicum, quantum est ex se, aeque potest conservari, sive spatium sit reale et corporeum, sive inane, seu nihil praeter ipsum angelum.

Quarta convenientia

11. Quarto, ex dictis a fortiori infertur hoc *ubi* angelicum intrinsece non pendere ex operatione angeli in corpus aliquod neque ex aliqua alia reali unione ad corpus. Probatur, quia si non pendet ex corpore, ut ostensum est, multo minus pendebit ex operatione in corpus. Deinde ex propriis, quia si *ubi* angelicum pendet ex operatione in

pende de la operación sobre el cuerpo, o se trata de una dependencia *a priori* como de la causa o razón de la presencia angélica misma, o es *a posteriori*, de manera que sea una operación que sigue necesariamente a la presencia; ninguna de las dos cosas puede decirse; luego. La primera parte del antecedente se prueba, en primer lugar, porque a la operación realizada por el ángel sobre el cuerpo, o se la entiende como transeúnte y recibida en el cuerpo mismo, o como inmanente en el propio ángel; la primera es material en sí misma, y al menos por este motivo no tiene sobre el ángel una causalidad a la que propiamente se pueda dar el nombre de causalidad en virtud de un influjo real. Además es acción extrínseca al ángel, la cual, en consecuencia, puede a lo más darle la denominación extrínseca de actualmente operante aquí, pero no puede conferirle formalmente un modo espiritual intrínseco que exista en el ángel mismo.

12. Por su parte, la segunda operación, que es la inmanente, de la que procede eficientemente la transeúnte, no es más que la volición por la que el ángel quiere operar sobre el cuerpo. Y esta volición no puede constituir formalmente por sí misma al ángel presente a este cuerpo, puesto que esa volición es un acto existente en la voluntad; por el contrario, el modo intrínseco por el que dijimos que el ángel se constituía en algún lugar modifica próxima e inmediatamente la sustancia misma del ángel, igual que sucede con su movimiento local; luego no es formalmente una cualidad ni una acción vital, sino que es un accidente de otra naturaleza y que pertenece a un predicamento propio. Por eso, aunque pensemos que el ángel carece de todo acto vital, comprendemos perfectamente que permanece el mismo sustancialmente presente donde estaba antes; luego el *donde* del ángel no está formalmente constituido por dicha operación. Ahora bien, eficientemente este *donde* puede, sin duda, estar causado por la voluntad del ángel; sin embargo, esto no se realiza por la volición en cuanto por ella quiere operar sobre el cuerpo, sino por la volición en cuanto mediante ella quiere moverse y aplicarse a este o a aquel lugar, tratándose de una volición objetivamente diversa. Añádase que, aunque el *donde* mismo proceda eficientemente de esta voluntad, sin embargo, no es necesario que dependa de ella en su conservación; en efecto, después que el ángel por su voluntad se movió y se hizo presente a algún cuerpo, aunque no tenga

corpus, vel est a priori, tamquam a causa seu ratione ipsius praesentiae angelicae, vel a posteriori, ita ut sit operatio necessario consequens praesentiam; neutrum dici potest; ergo. Prior pars antecedentis probatur primo, quia operatio quae ab angelo fit in corpus, aut intelligitur transiens et recepta in ipso corpore aut immanens in ipso angelo; prior in se est materialis et saltem ob hanc causam non habet causalitatem in angelum quae proprie causalitas per influxum realem dici possit. Est etiam actio illa extrinseca angelo, quae proinde ad summum potest extrinsece denominare actu operantem hic, non vero potest formaliter conferre intrinsecum modum spiritualem in ipso angelo existentem.

12. Posterior vero operatio immanens a qua effective prodit transiens non est nisi volitio qua angelus vult operari in corpus. Haec autem volitio non potest per seipsam formaliter constituere angelum huic corpori praesentem, quia illa volitio est quidem actus existens in voluntate; modus autem intrinsecus quo diximus angelum constitui alicubi est proxime et immediate afficiens ipsam substantiam angeli, sicut et motus localis eius; non est ergo formaliter qualitas neque actio vitalis, sed quoddam accidens alterius rationis et proprii praedicamenti. Unde etiamsi intelligamus angelum carere omni actu vitali, optime intelligimus ipsum manere substantialiter praesentem ubi antea erat; ergo hoc *ubi* angelicum non constituitur formaliter per illam operationem. At vero effective potest quidem hoc *ubi* causari a voluntate angeli; tamen hoc non fit per volitionem quatenus per illam vult operari in corpus, sed per volitionem qua vult se movere et applicare huic vel illi loco; quae volitio est obiective diversa. Adde quod licet ab hac voluntate effective fiat ipsum *ubi*, non tamen necesse est ut ab illa pendeat in conservari; postquam enim angelus per voluntatem se movit et fecit praesentem alicui corpori, etiamsi non habeat illam actualem

aquella voluntad actual, mientras no tenga la contraria, la de moverse de allí, permanecerá presente allí, puesto que no hay razón de que cambie necesariamente. Luego el *donde* angélico no depende en modo alguno de su operación como de su causa.

13. Y se confirma, ya que más bien es la operación del ángel sobre el cuerpo la que depende en algún modo de su *donde* como de su causa, es decir, depende como de condición necesaria que da por supuesta, ya que el agente finito, aunque sea espiritual, igual que opera a partir de un sujeto presupuesto, así también exige previamente el estar juntos o la proximidad a él para poder obrar sobre él, de acuerdo con lo que explicamos ampliamente en la disp. XVIII. Ahora bien, esa proximidad por parte del ángel supone ese *donde;* en efecto, no la posee en virtud de la sola sustancia en cuanto tal; luego la operación sobre el cuerpo supone el *donde* angélico; luego no es su causa, si no es acaso la final, concretamente en cuanto el ángel se aplicó a tal cuerpo para operar sobre él, causalidad que nada tiene que ver con la cuestión presente.

14. Y se prueba ya el segundo miembro, a saber, que la operación del ángel sobre el cuerpo no se requiere como necesariamente consiguiente del *donde* angélico, en primer lugar porque esa operación es libre para el ángel, no sólo en cuanto existe absolutamente, sino también en cuanto existe aquí, o sea en cuanto tiene tal modo de presencia, ya que no puede pensarse nada que determine necesariamente la voluntad del ángel a tal operación, hablando esencialmente y en el plano natural y prescindiendo de las acciones extraordinarias de Dios. En segundo lugar, porque la operación del ángel sobre el cuerpo no puede ser más que un movimiento local del cuerpo mismo, según se demostró antes en la disp. XXXV; mas para que el ángel tenga su modo intrínseco de presencia y la relación de proximidad respecto del cuerpo concreto que existe en alguna parte resulta indiferente el que tal cuerpo se mueva localmente, como parece por sí evidente; luego se afirma sin motivo que tal movimiento se sigue necesariamente del *donde* del ángel.

15. En tercer lugar, esto es patente por inducción, la cual confirma los dos miembros del dilema. Porque, en primer lugar, el alma racional separada tiene

voluntatem, dummodo non habeat contrariam inde recedendi, ibi manebit praesens, quia non est a quo necessario mutetur. Ergo nullo modo pendet *ubi* angelicum ab eius operatione ut a causa.

13. Et confirmatur, nam potius operatio angeli in corpus pendet ab eius *ubi* aliquo modo ut a causa, id est, ut a conditione necessaria quam supponit, nam agens finitum licet spirituale sit, sicut operatur ex praesupposito subiecto, ita praerequirit coniunctionem seu propinquitatem ad illud ut in illud agere possit, iuxta ea quae supra late tradidimus, disp. XVIII. Illa autem propinquitas supponit ex parte angeli tale *ubi;* nam ex vi solius substantiae suae ut sic illam non habet; ergo operatio in corpus supponit *ubi* angelicum; non est ergo causa illius, nisi forte finalis, quatenus, videlicet, angelus se applicuit ad tale corpus, ut in illud operaretur, quae causalitas est impertinens ad rem praesentem.

14. Probatur iam alterum membrum, nimirum, quod operatio angeli in corpus non sit requisita tamquam necessario consequens ad *ubi* angelicum, primo, quia talis operatio est libera angelo, non solum ut absolute existenti, sed etiam ut existenti hic, seu ut habenti talem modum praesentiae, cum nihil cogitari possit quod voluntatem angeli necessario determinet ad talem operationem, per se et ex natura rei loquendo et seclusis extraordinariis actionibus Dei. Secundo, quia operatio angeli in corpus non potest esse nisi motio localis ipsius corporis, ut supra, disp. XXXV, ostensum est; sed ut angelus habeat suum intrinsecum modum praesentiae et respectum propinquitatis ad tale corpus alicubi existens impertinens est quod tale corpus localiter moveatur, ut per se videtur notum; ergo sine causa dicitur illa motio necessario sequi ex *ubi* angelico.

15. Tertio, id patet inductione, quae utrumque membrum dilemmatis confirmat. Nam imprimis anima rationalis separata habet etiam suum intrinsecum *ubi,* ut probant

también su *donde* intrínseco, como prueba todo lo que hemos dicho, ya que es algo común a la sustancia finita y espiritual en cuanto tal; y, sin embargo, el alma separada no tiene operación alguna sobre el cuerpo. En segundo lugar, los ángeles, según la sentencia común de los teólogos, han sido creados en el cielo empíreo, sin que, no obstante, hayan podido operar nada sobre él, ya que permaneció siempre inmutable; luego poseyeron allí una presencia sin operación. Porque lo que en *In II,* dist. 2, q. 1, dice Capréolo: que estuvieron presentes adornando el cielo, no pasan de ser palabras; en efecto, pregunto si adornaron el cielo eficientemente produciendo en él algún adorno; y esto no puede afirmarse; pues ¿qué cualidades o qué otra realidad distinta hubiesen producido sobre ese cielo? O entiende que han adornado de modo cuasi formal, como la perla adorna un anillo o el príncipe el trono en que se sienta, modo de adorno que consiste en la sola presencia sin operación. Añádase que los demonios están en el infierno, no para adornarlo ni para operar allí, sino más bien para padecer, padecimiento que muchos teólogos piensan que consiste especialmente, en cuanto a la pena de sentido, en la detención violenta dentro de un cuerpo ínfimo y vil, al que por este motivo consideran como instrumento de la justicia divina. Y aunque acaso, además de esta pena, haya otra mayor, sin embargo, no hay duda de que también ésta es una pena y de que puede darse sola, si Dios lo quisiere, y, sin embargo, en rigor no incluye acción o pasión alguna extrínseca fuera de la presencia íntima. Además los ángeles, según creemos con certeza, se encuentran entre nosotros y nos están presentes, sin que, no obstante, estén siempre operando en acto ya sea en nosotros, ya en el aire intermedio; pues ¿qué clase de operación continua sería esa que podríamos imaginar probablemente? Pues lo que algunos dicen, que están siempre atentos para operar, si fuere necesario, no importa nada para la cuestión presente, puesto que esa atención es un acto meramente inmanente, pudiendo tenerlo estando en el cielo. Y si responden que aquí tienen ya la virtud aplicada, esto, si se prescinde del propósito interior de la voluntad, no consiste más que en el estar ya presentes y como aproximados a la operación, aunque no operen en acto; y éste es el término a que queríamos llegar.

omnia quae diximus, nam illa communia sunt substantiae finitae et spirituali ut sic; et tamen anima separata nullam habet operationem in corpus. Secundo, angeli, iuxta communem sententiam theologorum, creati sunt in caelo empyreo et tamen in illo operari nihil potuerunt, cum immutatum semper manserit; habuerunt ergo ibi praesentiam sine operatione. Nam quod Capreolus, In II, dist. 2, q. 1, ait: eos affuisse ibi ornando caelum, verba tantum sunt; interrogo enim an ornaverint caelum effective, ornamentum aliquod in illis faciendo; et hoc dici non potest; quas enim qualitates aut quam rem aliam in illud caelum produxissent? Aut intelligit ornasse quasi formaliter, ut gemma ornat annulum aut princeps thronum in quo sedet, et hic modus ornatus consistit in sola praesentia sine operatione. Adde daemones esse in inferno, non ut ornent illud neque ut ibi operentur, sed ut patiantur potius, quam passionem multi theologi putant consistere praecipue (quoad poenam sensus) in violenta detentione intra infimum et vile corpus, quod ea ratione apprehendunt ut instrumentum divinae iustitiae. Et quamquam fortasse praeter hanc poenam sit alia maior, tamen non est dubium quin etiam illa sit poena et quin possit esse sola, si Deus vellet, et tamen illa in rigore non includit aliquam actionem vel passionem extrinsecam praeter intimam praesentiam. Praeterea angeli, ut certo credimus, inter nos versantur et nobiscum adsunt, et tamen non semper actu operantur vel in nobis, vel in hoc medio aere; qualis enim fingi potest probabiliter talis continua operatio? Nam quod quidam aiunt, semper esse attentos ad operandum, si necesse sit, nil refert ad rem praesentem, quia illa attentio est actus mere immanens, et in caelo existentes habere illum possent. Quod si respondeant hic iam habere applicatam virtutem, hoc, praeter internum propositum voluntatis, nihil aliud est quam esse iam praesentes et quasi approximatos ad agendum, etiamsi non actu agant, et hoc est quod nos intendimus.

16. Persuadidos por estas razones, algunos confiesan que no es necesaria la operación actual del ángel sobre el cuerpo, a fin de que posea la presencia o proximidad sustancial respecto de él; pero dicen que es necesaria alguna unión real del ángel con el cuerpo, por razón de la cual se diga inmediatamente que está en el cuerpo al que está unido, diciéndose por razón de éste que está distante o cercano a los otros cuerpos, ya que estas relaciones no son comprensibles en el ángel más que mediante un cuerpo, y ni mediante un cuerpo pueden convenirle más que si se supone alguna unión con tal cuerpo. Esto puede comprenderse y explicarse por cierta proporción con el alma racional unida al cuerpo. Mas los que opinan así han inventado algo nuevo que no es necesario y es inexplicable. Pues ¿quién de los teólogos antiguos y de autoridad estableció jamás unión formal entre el ángel y el cuerpo, prescindiendo de la eficiencia? ¿O qué necesidad hay de esta unión formal para comprender la presencia íntima y la indistancia de la sustancia espiritual respecto de la corporal? Porque, aunque en el alma acaezca esto, por ser la forma del cuerpo, y suceda otro tanto en el Verbo divino respecto del cuerpo de Cristo, o mejor, en el cuerpo respecto del Verbo a causa del peculiar misterio de la unión hipostática, sin embargo, entre Dios y las criaturas corpóreas todas encontramos la presencia sustancial íntima sin tal unión. Y si alguien dice que en ese caso interviene la eficiencia, y que es necesaria la unión donde falta la eficiencia, en contra de ello está el que, como antes hemos visto, la eficiencia no es la razón de la presencia por parte de Dios, sino que más bien presupone ésta; por el contrario, por parte de la criatura es necesaria esa eficiencia, puesto que por ella es producida y adquiere consecuentemente la presencia. De modo semejante la unión del alma, aunque se dé juntamente con la presencia sustancial íntima entre el alma y el cuerpo, sin embargo no es la razón de ella, ni se identifica totalmente con ella en la realidad, ya que, con prioridad de naturaleza a que el alma sea unida al cuerpo por generación, por la creación se le ha convertido en íntimamente presente; y, por ejemplo, en la resurrección del cuerpo de Cristo, antes de que el alma se uniese de nuevo al cuerpo, ascendió desde el limbo hasta el sepulcro por movimiento local, y este movimiento local no tuvo por término esencial y primariamente la unión del alma con el cuerpo, sino la presencia local, a la que se siguió inmediatamente la unión; luego la unión no es la razón de la presencia, sino que más bien la presencia es un presupuesto para la unión.

16. His rationibus convicti, fatentur aliqui necessariam non esse actualem operationem angeli in corpus, ut habeat praesentiam seu propinquitatem substantialem ad illud; dicunt tamen necessariam esse aliquam unionem realem angeli ad corpus, ratione cuius immediate dicatur esse in corpore cui est unitus, et ratione illius dicatur esse distans aut propinquus aliis corporibus, quia hae relationes non possunt intelligi in angelo nisi medio corpore, neque per corpus possunt convenire nisi posita aliqua unione ad tale corpus. Quod per quamdam proportionem ad animam rationalem corpori unitam intelligi et declarari potest. At vero qui ita sentiunt, quippiam novum excogitarunt, minime necessarium, et inexplicabile. Quis enim ex veteribus et gravibus theologis posuit unquam inter angelum et corpus formalem unionem, seclusa efficientia? aut quae est necessitas huius formalis unionis ad intelligendam intimam praesentiam et indistantiam[1] substantiae spiritualis cum corporali? Quamvis enim in anima hoc inveniatur, quia est forma corporis, et in divino Verbo respectu corporis Christi, vel potius in corpore respectu Verbi propter peculiare mysterium unionis hypostaticae, tamen inter Deum et omnes creaturas corporeas invenimus intimam praesentiam substantialem sine tali unione. Quod si quis dicat ibi intervenire efficientiam, et unionem esse necessariam ubi deest efficientia, contra hoc est quia, ut supra vidimus, efficientia non est ratio illius praesentiae ex parte Dei, sed potius illam supponit; ex parte vero creaturae, efficientia illa est necessaria, quia per illam fit et consequenter fit praesens. Et similiter unio animae, quamvis simul sit cum intima praesentia substantiali inter animam et corpus, non tamen est ratio illius neque in re omnino idem cum illa, nam, prius natura quam per generationem anima uniatur corpori, per creationem fit intime praesens illi; et in resurrectione, verbi gratia, corporis Christi, priusquam illa anima iterum uniretur corpori, per motum localem ascendit a limbo usque ad sepulcrum, qui motus localis non fuit per se primo terminatus ad unionem animae cum corpore, sed ad praesentiam localem, ad quam statim subsecuta est unio; non est ergo unio ratio praesentiae, sed potius praesentia supponitur ad unionem.

[1] En algunas ediciones, inexplicablemente, *distantiam*. (N. de los EE.)

17. En consecuencia, según la potencia absoluta, no son convertibles en el orden de subsistencia, sino que es anterior la presencia. En efecto, en modo alguno puede suceder que se produzca la unión del alma con el cuerpo sin la presencia y proximidad íntima de los mismos, como es de por sí evidente; y, viceversa, no hay contradicción alguna en que el alma según su sustancia permanezca presente al cuerpo sin estarle formalmente unida. Así, por ejemplo, en el instante de la muerte, cuando la unión se rompe naturalmente por defecto de las disposiciones corporales, Dios podría hacer con toda facilidad que el alma allí presente permaneciese sin cambiar localmente; en efecto, ¿qué contradicción hay en que conserve el alma presente allí sin unión formal, del mismo modo que está presente en el cielo y en el purgatorio sin semejante unión? Además, antes se ha demostrado que en los ángeles se da un cierto modo intrínseco de existir en alguna parte, totalmente independiente del cuerpo, modo que por parte de ellos basta para que, si el cuerpo está también allí, tengan entre sí una presencia íntima y real; luego fuera de ese modo no es necesaria ninguna unión real entre el ángel y el cuerpo debido a la presencia; luego no es necesaria en absoluto, ya que no puede idearse ninguna otra razón de esta necesidad.

18. Por otra parte, una unión tal resulta inexplicable: en primer lugar, porque no puede ser una unión sustancial, como es de por sí evidente en los ángeles, a los que ahora nos referimos, ya que ni informan sustancialmente a los cuerpos ni los convierten en supuestos o les comunican su subsistencia o existencia, no siendo comprensible, fuera de estos modos, ninguna unión sustancial de una realidad espiritual con una corporal. Ni se puede tratar tampoco de una unión accidental, ya que, prescindiendo de la unión por modo de continuación, como es la que se da por medio de la cantidad, la cual no puede tener cabida entre el cuerpo y el espíritu, no puede concebirse la unión accidental entre sustancias más que o por

17. Unde secundum absolutam potentiam non convertuntur in subsistendi consequentia, sed prior est praesentia. Nullo enim modo fieri potest ut fiat unio animae ad corpus sine intima praesentia et propinquitate ipsorum, ut per se notum est; e converso autem nihil repugnat manere animam secundum substantiam suam praesentem corpori et non unitam illi formaliter. Ut, verbi gratia, in instanti mortis cum naturaliter dissolvitur unio ex defectu dispositionum corporis, facillime posset Deus facere ut anima ibi praesens maneret localiter immutata; nam quid repugnat conservare ibi animam praesentem sine formali unione, sicut est praesens caelo et purgatorio absque simili unione? Praeterea supra ostensum est esse in angelis modum quemdam intrinsecum existendi alicubi omnino independentem a corpore, qui ex parte ipsorum sufficit, ut si corpus ibidem existat, habeant inter se intimam et realem presentiam; ergo praeter illum modum non est necessaria aliqua realis unio inter angelum et corpus propter praesentiam; ergo simpliciter necessaria non est, quia nulla alia ratio huius necessitatis excogitari potest.

18. Praeterea est talis unio inexplicabilis: primo, quia non potest esse unio substantialis, ut est per se manifestum in angelis, de quibus loquimur, quia neque informant substantialiter corpora neque illa suppositant aut communicant illis suam subsistentiam vel existentiam; praeter quos modos nulla potest intelligi substantialis unio rei spiritualis ad corporalem. Neque etiam esse potest unio accidentalis, quia, seclusa unione per modum continuationis, qualis est media quantitate, quae non habet locum inter spiritum et corpus, non potest intelligi unio accidentalis inter substantias, nisi aut per solam ap-

la sola aproximación y denominación extrínseca, como sucede en los cuerpos entre el lugar y lo localizado, entre la vestidura y el que está vestido; o por la eficiencia o impresión de algunas cualidades, en el sentido en que se puede decir que el fuego está unido al hierro candente y que Dios está unido al alma del justo; fuera de éstos no se ha ideado hasta ahora otro modo de unión accidental entre las sustancias. Hasta tal punto es así que Nestorio y otros herejes que afirmaron que entre el Verbo divino y Cristo Hombre sólo hay unión accidental no fueron capaces de explicarla de otra manera.

19. Y se explica por razón, porque cuando dos cosas se unen realmente, no por continuidad, sino por el contacto inmediato de ellas entre sí, es necesario que una comunique a la otra algún ser real, puesto que toda unión real tiende a que se forme una cosa con los dos extremos, lo cual no se realiza más que en cuanto de ellos resulta de alguna manera un solo ser o en cuanto la una comunica su ser a la otra. Mas de dos sustancias en cuanto tales no resulta ser alguno accidental dotado de unidad ni una de ellas puede comunicar a la otra, formalmente o por sí misma, un ser accidental, si no es solamente impropio, esto es, mediante denominación extrínseca, ya que la sustancia en cuanto tal no tiene en sí tal ser y formalmente por sí misma no puede comunicar más que lo que tiene en sí. Luego entre las sustancias en cuanto tales no puede mediar unión accidental a no ser la eficiente o la que se realiza por una denominación extrínseca o relación, las cuales no son uniones verdaderas y reales, ni exigen un modo propio de unión en ninguno de los extremos. Hay que añadir que todo modo de unión se reduce a algún género de causalidad intrínseca; y el ángel que está presente en algún lugar, si no causa nada en él eficientemente, no causa nada en absoluto. En efecto, no puede comprenderse y explicarse qué es lo que causa intrínsecamente por sí mismo en el cuerpo; luego tampoco puede comprenderse qué unión peculiar tiene con él. Ni hay tampoco una razón mayor por la que el ángel tenga con el cuerpo tal unión más bien que para que el cuerpo la tenga con el ángel, ya que el ángel no causa sobre el cuerpo más que el cuerpo sobre el ángel; y el establecer este modo real en el cuerpo es muy improbable e increíble. Además, en otro caso, también el alma sepa-

proximationem et extrinsecam denominationem, ut est in corporibus inter locum et locatum, inter vestem et vestitum; aut per efficientiam seu impressionem aliqualium qualitatum, ut ignis dici potest unitus ferro candenti, et Deus unitus animae iusti; neque praeter hos hactenus excogitatus est alius modus unionis accidentalis inter substantias. Adeo ut Nestorius et alii haeretici qui affirmarunt esse solam unionem accidentalem inter Verbum divinum et Christum hominem, nullo alio modo illam explicare potuerint.

19. Et ratione declaratur, nam cum aliqua duo realiter uniuntur non per continuationem, sed per immediatam coniunctionem eorum inter se, necesse est ut aliquod esse reale unum alteri communicet, quia omnis unio realis ad hoc tendit ut ex extremis unum quid coalescat, quod non fit nisi quatenus vel ex eis resultat aliquo modo unum esse vel unum alteri communicat suum esse. Sed ex duabus substantiis ut sic non consurgit aliquod unum esse accidentale neque una earum formaliter seu per seipsam potest communicare alteri esse accidentale nisi improprium, id est, per extrinsecam denominationem, quia substantia ut sic non habet in se tale esse et non potest per seipsam formaliter communicare nisi quod in se habet. Ergo non potest inter substantias ut sic intercedere accidentalis unio, nisi vel effectiva vel per aliquam extrinsecam denominationem seu relationem, quae non sunt verae et reales uniones, neque requirunt proprium modum unionis in aliquo extremorum. Accedit quod omnis modus unionis reducitur ad aliquod genus causalitatis intrinsecae; angelus vero assistens alicui loco, si in illo nihil causat effective, nihil omnino causat; neque enim intelligi et explicari potest quid intrinsece per seipsum causet in corpore: ergo neque intelligi potest quam peculiarem unionem habeat ad illud. Neque est maior ratio cur angelus habeat talem unionem ad corpus quam corpus ad angelum, cum non plus causet angelus in corpus quam corpus in angelum; ponere autem hunc modum realem in corpore valde improbabile est et incredibile. Item alias etiam anima separata

rada sería capaz de esta unión con el cuerpo, prescindiendo de la información, puesto que también ella puede estar íntimamente presente en algún cuerpo; y esto es algo inaudito e incomprensible. Finalmente, por el mismo motivo, sería preciso decir que, cuando dos cuerpos están compenetrados por virtud divina, tienen entre sí un modo real de unión, además de los *donde* propios e intrínsecos y de las relaciones de presencia que de ellos resultan; y esta consecuencia es totalmente falsa, puesto que se trata de algo en absoluto superfluo y que carece de fundamento. Y si es posible pensar dos cuerpos en íntima presencia penetrativa sin tal modo, ¿por qué no podrá pensarse una sustancia corpórea y una espiritual también presentes entre sí mutua e íntimamente sin ese modo de unión inventado gratuitamente e inexplicable?

Si en el cuerpo en el que no opera está el ángel como en un lugar

20. Resta, pues, que el *donde* propio del ángel y espiritual no depende de suyo de la unión real o de la operación respecto de un cuerpo y que, en consecuencia, una sustancia espiritual, por su *donde* intrínseco, puede estar íntimamente presente a un cuerpo que tenga un *donde* propio acomodado a dicha presencia, aunque entre ellos no se dé acción u operación alguna, de la misma manera que un cuerpo puede estar próximo a otro o incluso presente penetrativamente sin acción. Mas entonces surge el problema, que puede consistir más en el modo de hablar que en la cosa, de si en ese caso el ángel que está presente de esa manera a algún cuerpo se puede decir que está en él como en un lugar. Parece que en esto hay diversidad de opiniones entre Santo Tomás y sus seguidores por una parte y entre Escoto y los suyos por otra; porque Santo Tomás lo niega y Escoto lo afirma, por el hecho de que para esto basta la presencia sustancial, por virtud de la cual decimos que los ángeles están en el cielo o que están aquí, y ciertamente como en un lugar. Mas si hablamos con rigor filosófico, la sentencia de Santo Tomás es más verdadera, puesto que en tal cuerpo no es inteligible relación alguna al ángel, por razón de la cual se diga que es el lugar de él, ya que sólo tiene relación de proximidad, según se desprende de lo dicho; y la sola proximidad no es

esset capax huius unionis ad corpus, seclusa informatione, quia etiam illa potest esse intime praesens in aliquo corpore; illud autem inauditum est et inintelligibile. Tandem eadem ratione oportebit dicere, quando duo corpora ponuntur penetrative divina virtute, habere inter se realem modum unionis, praeter propria et intrinseca *ubi* et relationes praesentiae inde resultantes; consequens autem plane falsum est, quia illud est omnino superfluum et sine fundamento. Quod si duo corpora possunt intelligi sibi intime praesentia penetrative absque tali modo, cur non poterunt intelligi substantia corporea et spiritualis inter se etiam mutuo et intime praesentes absque illo modo unionis gratis conficto et inexplicabili?

Sitne angelus ut in loco, in corpore in quo non operatur

20. Relinquitur ergo proprium *ubi* angelicum et spirituale per se non pendere ex unione reali vel operatione in corpus ideoque posse spiritualem substantiam, per suum *ubi* intrinsecum, esse intime praesentem alicui corpori habenti proprium *ubi* accommodatum ad illam praesentiam, quamvis inter ea non sit actio ulla vel operatio, sicut unum corpus potest esse propinquum alteri vel etiam penetrative praesens sine actione. Tunc vero suboritur quaestio, quae potest esse magis de modo loquendi quam de re, an tunc angelus qui sic est praesens alicui corpori, dici possit esse in illo ut in loco. In quo videtur esse diversitas opinionum inter D. Thomam et sequaces, et Scotum cum suis; nam D. Thomas negat, Scotus vero affirmat, quia ad id sufficit praesentia substantialis, ratione cuius dicimus angelos esse in caelo aut esse hic, utique ut in loco. Sed si in philosophico rigore loquamur, sententia D. Thomae verior est, quia in tali corpore nulla habitudo intelligi potest ad angelum, ratione cuius dicatur locus eius, quia solum habet habitudinem propinquitatis, ut ex dictis patet; sola autem propinquitas non suf-

suficiente; en efecto, ¿por qué se va a decir que el cuerpo es el lugar del ángel más bien que lo contrario, siendo así que en el ángel se da también una relación de proximidad con el cuerpo? Además, también entre los cuerpos el localizado está próximo al lugar, lo cual no basta para que sea lugar de éste. Igualmente, si dos cuerpos están penetrativamente en el mismo espacio, ninguno de ellos es el lugar del otro, aunque estén en la máxima inmediatez mutua; luego de modo semejante, etcétera. La razón, por fin, consiste en que el lugar extrínseco—pues a éste únicamente puede referirse la cuestión—tiene razón de continente; por el contrario, ese cuerpo no contiene al ángel en modo alguno, ni está contenido por él, sino que únicamente están en concomitancia simultánea. Y Escoto no prueba lo contrario con argumento alguno, sino que prueba únicamente la presencia sustancial del ángel respecto de tal cuerpo. Poco después explicaremos de dónde han tomado origen expresiones como ésta: el ángel está en el cielo, y otras semejantes, y en qué sentido deben entenderse; en ese momento explicaremos y corroboraremos más esto.

Quinta coincidencia

21. *Un ángel creado antes del mundo tendría un* donde *intrínseco.*—De lo dicho se concluye, en quinto lugar, que, si Dios hubiese creado un ángel antes de crear el mundo corpóreo, ese ángel habría de tener por necesidad su *donde* intrínseco propio, el cual sería un modo de su sustancia, en lo que guarda también proporción con el cuerpo, en el sentido que lo hemos explicado. En primer lugar se prueba por lo dicho, porque este *donde* del ángel no depende del cuerpo; luego, aunque no exista cuerpo ninguno, el ángel es capaz de un *donde* propio; luego por este capítulo no hay contradicción y, por otra parte, debido a la limitación de la naturaleza angélica, brota una indigencia y necesidad intrínseca de tal *donde*, aunque no existan los cuerpos. Lo explico de la siguiente manera: si después de crear un ángel crea Dios un cuerpo o este mundo, en virtud de la creación de ambos no se sigue por consecuencia intrínseca que el ángel y el cuerpo así creados sean indistantes entre sí o estén presentes íntimamente de modo sustancial. En esto hay una gran diferencia entre Dios y los ángeles, ya que, cuando quiera y como

ficit; cur enim potius dicetur corpus locus angeli quam e converso, cum etiam in angelo sit relatio propinquitatis ad corpus? Item etiam inter corpora locatum est propinquum loco, quod non est satis ut sit locus eius. Item si duo corpora sint penetrative in eodem spatio, neutrum est locus alterius, etiamsi sibi sint propinquissima; ergo similiter, etc. Ratio denique est, quia locus extrinsecus (de hoc enim solo potest versari quaestio) habet rationem continentis; corpus autem illud nullo modo continet angelum, neque ab eo continetur, sed mere concomitanter sunt simul. Nec Scotus oppositum probat aliquo argumento, sed solum probat substantialem praesentiam angeli respectu talis corporis. Unde vero ortum habuerint illae locutiones: angelus est in caelo, et similes, et quomodo intelligendae sint, explicabimus paulo inferius, ubi hoc magis declarabimus et confirmabimus.

Quinta convenientia

21. *Angelus ante mundum creatus intrinsecum* ubi *haberet.*— Quinto ex dictis concluditur, si Deus creasset angelum ante mundum corporeum, habiturum necessario fuisse suum proprium *ubi* intrinsecum, quod esset modus substantiae eius, in quo etiam servat proportionem ad corpus, ut a nobis explicatum est. Probatur primo ex dictis, quia hoc *ubi* angelicum non pendet ex corpore; ergo, quamvis nulla sint corpora, est capax angelus proprii *ubi;* ergo ex hac parte non est repugnantia. Alioqui vero ex limitatione angelicae naturae oritur intrinseca indigentia et necessitas talis *ubi*, etiamsi corpora non sint. Quod ita declaro: nam si post creatum angelum, Deus creet corpus seu hunc mundum, ex vi creationis utriusque non sequitur per locum intrinsecum quod angelus et corpus sic creata sint inter se indistantia seu intime praesentia substantialiter. In quo est magna differentia inter Deum et angelos, nam, quandocumque et

quiera que se cree un cuerpo, es preciso que tenga a Dios íntimamente presente por esencia, cosa que se deriva de la inmensidad de Dios; mas el ángel no es inmenso, y, por tanto, no está necesariamente presente por su sustancia en todo cuerpo que se crea o genera, como se puede ver también ahora en las cosas de este mundo; luego, aunque el ángel fuese creado antes del cuerpo, no estaría por necesidad íntimamente presente al cuerpo creado después debido a la sola creación de éste, aunque, si Dios lo quisiese, podría también crear dicho cuerpo de tal manera que estuviese en seguida en íntima presencia con el ángel, y el ángel con él, puesto que tampoco en esto hay contradicción.

22. De estas dos cosas se infiere lo que pretendemos. Porque si el cuerpo y el ángel así creados no tienen una presencia íntima, se debe precisamente a que ambos tienen un *donde* limitado, dándose entre ellos alguna distancia, bien sea real, bien apta para convertirse en real, según explicaremos luego. Un indicio de esto lo constituye también el que el ángel podría hacerse presente a dicho cuerpo por una mutación local propia, de la misma manera que el ángel se hace presente ahora a un cuerpo al que antes no lo estaba mediante el movimiento, según se explicó arriba; luego en ese caso el ángel adquiere por dicho movimiento un nuevo *donde* que puede ser adecuado a su virtud; luego pierde el que tenía antes y el que había recibido en su creación, incluso con anterioridad a los cuerpos. Y si, por el contrario, el cuerpo es creado de tal manera que, inmediatamente, sin que se produzca mutación nueva alguna en el ángel, se le hace íntimamente presente a éste, también ello es indicio de que antes había tenido su *donde* intrínseco en el que pueda fundarse dicha presencia, una vez supuesto el otro extremo proporcional. Asimismo, es argumento de esto el que, después de creado ese cuerpo, el ángel podría apartarse de allí y perder la proximidad a tal cuerpo por una mutación suya sin mutación del cuerpo; luego en ese caso perdería algún modo intrínseco de existir que poseía incluso antes de que fuese creado el cuerpo, modo que no puede ser más que el *donde* intrínseco. Así, pues, por ser la sustancia del ángel finita, recibe necesariamente un modo limitado de existir, según el cual puede estar ausente o presente, distante o próximo a las otras cosas finitas. Con ello resulta que el modo en cuestión es necesariamente accidental y variable en el

quomodocumque corpus creetur, necesse est ut habeat Deum intime praesentem per essentiam, quod provenit ex immensitate Dei; angelus vero non est immensus et ideo non necessario est per suam substantiam praesens in omni corpore quod creatur vel generatur, ut etiam nunc in rebus huius mundi videre licet; ergo, quamvis angelus esset creatus ante corpus, non necessario esset intime praesens corpori postea creato ex vi solius creationis eius, quamquam, si Deus vellet, posset etiam ita creare corpus illud, ut statim haberet intimam praesentiam cum angelo et angelus ad illud quia in hoc etiam nulla est repugnantia.

22. Ex utroque autem infertur quod intendimus. Nam si corpus et angelus sic creata non habent intimam praesentiam, ideo est quia utrumque habet limitatum *ubi*, inter quae est aliqua distantia, vel realis, vel quae apta est realis fieri, ut infra declarabimus. Cuius etiam signum est quia ille angelus posset fieri praesens illi corpori per propriam mutationem localem, sicut nunc per motum fit angelus praesens corpori quod antea non erat, ut supra declaratum est; ergo tunc angelus per illum motum acquirit novum *ubi* quod potest esse adaequatum virtuti eius; ergo amittit quod antea habebat quodque in sua creatione acceperat, etiam ante corpora. Si vero, e contrario, corpus illud ita creetur, ut statim, sine nova mutatione in angelo facta, sit intime praesens illi, hoc etiam est signum habuisse iam antea intrinsecum *ubi*, in quo possit illa praesentia fundari, posito alio extremo proportionali. Cuius etiam argumentum est, quia, post creatum illud corpus, posset angelus inde discedere et amittere propinquitatem ad tale corpus per sui mutationem absque mutatione corporis; ergo amitteret tunc aliquem intrinsecum modum existendi quem habebat etiam antequam corpus crearetur, qui modus nihil esse potest nisi intrinsecum *ubi*. Itaque quia substantia angeli finita est, necessario recipit limitatum modum existendi, secundum quem possit esse absens vel praesens, distans vel propinquus aliis rebus finitis. Quo fit ut talis modus necessario sit accidentalis et variabilis in angelo per propriam mutationem

ángel por la mutación propia de éste, en lo cual consiste la razón del *donde*. Todo esto le conviene de suyo al ángel, existan o no existan los cuerpos.

23. Y, finalmente, se confirma porque, si es creado un solo cuerpo, tiene necesariamente algún *donde* proporcionado, aunque no sea creada ninguna otra realidad, lo cual deriva de la limitación que le es propia; luego otro tanto sucede proporcionalmente en el ángel. Se objetará que el caso no es similar, puesto que el cuerpo lleva consigo necesariamente y constituye el espacio real y extenso, y el ángel no. Se responde que esta diferencia no tiene nada que ver, ya que de ella se deduce únicamente que el *donde* del cuerpo es extenso y corpóreo, mientras que el del ángel no lo es. En efecto, hasta ahora no hemos dicho nada del espacio real, ni creemos que para el *donde* real en general sea necesario el espacio real; y el espacio imaginario o es necesario para todo *donde*, o no lo es para ninguno, ya que en la realidad verdaderamente no es necesario, puesto que en la realidad no es nada; y según nuestro modo de concebir, ni el *donde* corpóreo ni el *donde* espiritual pueden explicarse más que por cierta relación al espacio imaginario. Por tanto, de la misma manera que de un cuerpo único se piensa que tiene su *donde* sin relación a otra cosa distinta de él, por estar realmente presente en el espacio que es concebido por nosotros como vacío, si es que no hay nada en él, así también una sustancia espiritual, aunque esté en el mundo sin cuerpo alguno, puede tener su *donde* real, no por relación a algo distinto de sí misma, sino porque está presente en algún lugar en que podría estar también presente un cuerpo, si fuese creado allí, y donde nosotros concebimos también un espacio, que, aunque lo pensemos como vacío de cuerpo, sin embargo, ya no está vacío de toda sustancia creada, puesto que allí está verdadera y realmente un ángel. Esta sentencia la apoya Aristóteles, I *De Caelo*, c. 9, texto 100, donde afirma que las inteligencias separadas están fuera del cielo llevando una vida llena de felicidad.

Si es suficiente el donde *intrínseco del ángel para que se diga que está en un lugar*

24. Mas surge en seguida una cuestión semejante a la precedente, la de ver si en ese caso se puede decir que el ángel está en un lugar; y la misma cuestión se

eius, in quo ratio *ubi* consistit. Quod totum ex se convenit angelo, sive sint corpora sive non sint.

23. Et confirmatur tandem, nam, si unicum corpus creetur, necessario habet aliquod *ubi* proportionatum, etiamsi nulla alia res creata sit, quod provenit ex limitatione eius; ergo idem est proportionaliter in angelo. Dices non esse simile, quia corpus necessario secum affert et constituit spatium reale ac extensum, non vero angelus. Respondetur hoc discrimen esse impertinens, nam inde solum sequitur *ubi* corporis esse extensum et corporeum, non vero *ubi* angelicum. Hactenus enim nihil diximus de spatio reali, neque ad reale *ubi* in communi necessarium existimamus esse spatium reale; spatium vero imaginarium, vel ad omne *ubi* necessarium est, vel ad nullum, quia in re ipsa vere non est necessarium, cum in re nihil sit; secundum modum autem concipiendi nostrum, neque *ubi* corporeum neque *ubi* spirituale explicari a nobis potest nisi per quamdam habitudinem ad spatium imaginarium. Sicut ergo unicum corpus intelligitur habere suum *ubi* sine habitudine ad rem aliam distinctam a se, quia realiter adest illi spatio quod a nobis concipitur ut vacuum, si nihil ibi sit, ita substantia spiritualis, etiamsi sit in mundo sine ullo corpore, habere potest suum *ubi* reale, non per habitudinem ad aliquid distinctum a se, sed quia alicubi adest, ubi etiam posset adesse corpus si ibi crearetur, et ubi nos etiam concipimus spatium, quod licet intelligamus esse vacuum corpore, iam tamen non est vacuum omni substantia creata, cum vere ac realiter ibi angelus sit. Atque huic sententiae favet Aristoteles, I de Caelo, c. 9, textu 100, ubi ait extra caelum esse intelligentias separatas felicissimam vitam agentes.

An ubi *intrinsecum angeli sufficiat, ut dicatur esse in loco*

24. Statim vero suboritur quaestio similis praecedenti, an tunc possit dici angelus esse

presenta cuando el ángel está juntamente con el cuerpo sin operar sobre él: a ver si se puede decir que está en un lugar por razón de su *donde* intrínseco, aunque el cuerpo, como dijimos, no sea su lugar. Pienso también que esta cuestión se reduce al modo de hablar, ya que el asunto es claro, a saber, que el ángel tiene por razón de este *donde*, en cuanto de él depende, el poder estar distante o próximo a otras cosas. Asimismo basta esto para que se pueda mover localmente cambiando sus diversos *donde*, ya que en este caso se trata del término intrínseco del movimiento local. Por eso pienso también que este *donde* es suficiente para que mediante adverbios de lugar se diga que el ángel está aquí o allí, puesto que tales adverbios no expresan en rigor relación a una cosa extrínseca, según afirmábamos en los cuerpos. Establecidos, pues, estos presupuestos, el saber si por razón del mero *donde* intrínseco se ha de decir que el ángel está en un lugar o no, provoca las mismas dudas que se daban en los cuerpos, respecto de los cuales hemos dicho que era cuestión de modo de expresarse; y puesto que estas palabras—estar en un lugar—parecen significar una relación a una cosa extrínseca, por eso mismo del cuerpo no se dicen con propiedad por razón del solo *donde* intrínseco. Por consiguiente, habrá que afirmar otro tanto respecto de las realidades espirituales. Por este motivo pienso que Boecio y otros, e incluso Aristóteles, I *De Caelo*, c. 9, texto 100, han dicho que las realidades incorpóreas no están en un lugar más que metafórica o equívocamente; en efecto, no hablaron del *donde*, sino del lugar extrínseco, el cual propiamente no se encuentra en las realidades espirituales, ya que no pueden verdadera y propiamente estar contenidas por ninguna cosa extrínseca.

25. *En qué sentido opinan autores ponderados que los ángeles están en un lugar de manera metafórica.*—Y a este mismo lugar, según pienso, se refirió Santo Tomás cuando en I, q. 52, a. 1, afirmó que el ángel está en un lugar por la operación o la aplicación de su virtud; en efecto, se refiere al lugar extrínseco y corpóreo, que, al no poder convenir a los ángeles con propiedad, es decir, según un contacto cuantitativo propio, sólo se puede atribuir a los ángeles según cierta proporción y analogía, fundada por el contacto virtual, el cual se realiza por la operación. Y, por tanto, según esta sentencia, ni del ángel que está en una parte,

in loco; et eadem quaestio est, quando angelus est simul cum corpore et non operatur in illud, an possit dici esse in loco ratione sui *ubi* intrinseci, etiamsi corpus non sit locus eius, ut diximus. Et hanc quaestionem existimo etiam esse de modo loquendi, nam res constat, nimirum, ratione huius *ubi* habere angelum, quantum est ex se, ut possit esse distans vel propinquus aliis rebus. Item illud satis esse ut possit moveri localiter, mutando diversa *ubi*, nam hic est intrinsecus terminus motus localis. Unde etiam satis existimo esse hoc *ubi*, ut per adverbia localia dicatur angelus esse hic vel ibi, quia haec adverbia in rigore non dicunt habitudinem ad rem extrinsecam, sicut in corporibus dicebamus. His ergo constitutis, an ratione solius *ubi* intrinseci dicendus sit angelus esse in loco, necne, eamdem habet dubitandi rationem quae in corporibus existit, de quibus diximus ad modum loquendi spectare; et quia haec verba, esse in loco, significare videntur habitudinem ad rem extrinsecam, ideo non proprie dici de corpore ratione solius *ubi* intrinseci. Maiori ergo ratione idem dicendum erit de rebus spiritualibus. Et hac ratione existimo dictum esse a Boetio et aliis, immo et ab Aristotele, de Cael., c. 9, text. 100, incorporalia non esse in loco nisi metaphorice vel aequivoce; locuti sunt enim non de *ubi*, sed de loco extrinseco, qui secundum proprietatem non invenitur in rebus spiritualibus, quia a nulla re extrinseca possunt vere ac proprie contineri.

25. *Angelos esse in loco metaphorice, ut sentiant graves viri.*— Et de eodem loco, ut opinor, locutus est D. Thomas, cum, I, q. 52, a. 1, dixit angelum esse in loco per operationem seu applicationem virtutis; loquitur enim de loco extrinseco et corporeo, qui, cum non possit convenire angelis secundum proprietatem, id est, secundum proprium contactum quantitativum, solum potest attribui angelis secundum quamdam proportionem et analogiam, fundatam in contactu virtuali, qui est per operationem. Et ideo iuxta hanc sententiam neque angelus

donde no hay cuerpo ninguno, ni tampoco del que está donde hay un cuerpo, o sea, juntamente con un cuerpo sobre el que no opera nada, se dirá que está en un lugar con el rigor y con la propiedad que queda dicha, puesto que, cuando está del primer modo, no hay ninguna cosa extrínseca que pueda ser su lugar; y cuando está del segundo modo, aunque haya una cosa extrínseca, no obstante está en mera concomitancia y sin ninguna relación entre el ángel y la cosa, relación que pueda servir de fundamento a una denominación de lugar propia o proporcional, y, por lo mismo, en ese caso el cuerpo extrínseco no puede tener razón de lugar del ángel, según dijimos, y, prescindiendo de él, no queda ningún otro lugar extrínseco en el que, en tal caso, pueda estar el ángel. Por más que, según nuestro modo de hablar, por compararse las realidades espirituales con las corpóreas como actos y formas, por lo mismo, siempre que están presentes a los cuerpos, se dice que están en ellos, como cuando decimos que los ángeles están en el cielo empíreo, donde ese *estar en* no expresa una relación formal de lugar, sino que expresa la presencia en dicho espacio real y corpóreo, el cual, respecto del ángel, es tenido como algo potencial.

26. De acuerdo con esta interpretación no se da gran diversidad entre las opiniones de los teólogos respecto del lugar de los ángeles, diciendo algunos que el ángel está en un lugar por la operación, mientras que otros dicen que lo está por presencia sustancial. Porque si los primeros hablaron del lugar extrínseco, y los *segundos* del donde intrínseco, sin duda que dicen cosas diversas, pero no contrarias, a no ser en un puro debate de palabras. Mas si los que opinan del primer modo pretenden negar el donde intrínseco de los ángeles, o constituirlo como necesariamente dependiente de una operación actual sobre el cuerpo, en ese caso se tratará de una diferencia en la solución real, no pudiendo en ese sentido aprobar tal sentencia en modo alguno. Y de manera semejante, si los autores de la segunda sentencia de tal manera constituyen el *donde* intrínseco en los ángeles que éste sea razón suficiente por la que se pueda decir que el ángel está en otra cosa como en un lugar, en ese sentido no aprobamos tal sentencia. Así, pues, distinguiendo entre el *donde* propio y el lugar extrínseco, son, como pienso, fácilmente compaginables las expresiones y se comprende el problema mismo.

existens alicubi, ubi nullum est corpus, nec etiam existens ubi est corpus, seu simul cum corpore in quo nihil operatur, dicetur esse in loco in dicto rigore et in proprietate, quia, cum priori modo existit, nulla est res extrinseca quae possit esse locus illius; cum vero existit posteriori modo, quamvis res extrinseca adsit, tamen est mere concomitanter et sine ulla habitudine inter angelum et ipsam, quae possit fundare aut propriam aut proportionalem denominationem loci, et ideo tunc extrinsecum corpus non potest habere rationem loci angelici, ut diximus, quo secluso non relinquitur alius locus extrinsecus in quo tunc angelus esse possit. Quamquam nostro modo loquendi, quia res spirituales comparantur ad corporeas ut actus et formae, ideo quandocumque sunt praesentes corporibus, dicuntur esse in illis, ut cum dicimus angelos esse in caelo empyreo, ubi illud *esse in* non dicit formalem habitudinem loci, sed dicit praesentiam in tali spatio reali et corporeo, quod respectu angeli comparatur tamquam potentiale quid.

26. Et iuxta hanc interpretationem non est magna diversitas inter opiniones theologorum de loco angelorum, quibusdam dicentibus angelum esse in loco per operationem; aliis vero, per substantialem praesentiam. Nam si priores locuti sunt de loco extrinseco, posteriores vero de intrinseco *ubi*, dicunt quidem diversa, non tamen contraria, nisi fortasse in verborum contentione. Si vero qui priori modo opinantur negare intendunt intrinsecum *ubi* angelorum, vel illud constituere necessario dependens ab actuali operatione in corpus, sic erit dissensio in re, et in eo sensu nullo modo probare possumus illam sententiam. Et similiter, si auctores posterioris sententiae ita constituunt *ubi* intrinsecum in angelis, ut illud sit sufficiens ratio ob quam dici possit angelus esse in alio tamquam in loco, sic non probamus illam sententiam. Distinguendo igitur inter proprium *ubi* et locum extrinsecum, facile, ut existimo, et res ipsa intelligitur, et locutiones accommodantur.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

27. *Al primero.*—Al primer fundamento de la sentencia primera propuesto en la sección precedente se le niega lo que da por supuesto, concretamente que el *donde* en cuanto tal se funde intrínsecamente en la cantidad de masa; pues pensamos que el *donde* es algo más universal que lo es la cantidad, ya que, además del *donde* corpóreo y circunscriptivo, se da un *donde* espiritual y definitivo que no necesita de la cantidad. Y cuando se objeta que estar en alguna parte es lo mismo que llenar o constituir un espacio real, se responde que, si con el nombre de espacio real se entiende el que tiene actualmente dimensiones reales y cuantitativas, en ese caso el constituir o llenar un espacio no es de razón del *donde* en cuanto tal, sino únicamente del *donde* circunscriptivo o cuantitativo. Y, sin duda, éste es el sentido propio de la expresión *espacio real,* ya que con el nombre de espacio nosotros entendemos la distancia que incluye dimensiones cuantitativas; por eso, cuando añadimos *real,* no significamos otra cosa sino que tal espacio está lleno con una propia cantidad de masa. Pero si hacemos un uso más amplio del nombre de espacio en orden a nuestro modo de concebir, entonces llenar un espacio puede entenderse cuantitativa y sustancial o presencialmente, lo cual no es más que estar presente allí donde lo está el cuerpo, o donde entendemos que puede estar el cuerpo. Y por esta razón explicamos este *donde* por orden al espacio imaginario, no porque tal espacio sea algo, sino porque nosotros necesitamos de ese modo de concebir para explicar estos modos de las cosas y las relaciones o referencias que de ello resultan entre las cosas que están en algún lugar. Es lo mismo que dijimos antes, cuando al tratar de la duración hicimos uso frecuente del concepto del tiempo y de la sucesión imaginaria, por no sernos posible explicar de otra manera la razón de la duración, ni la relación de anterior y posterior de una cosa respecto de otra, aunque la sucesión imaginaria misma no sea nada en la realidad.

28. Por eso, al segundo argumento, que se refiere al sitio, le negamos que de ello se derive el que sea aplicable en una cosa espiritual, porque ni el sitio y el *donde* son absolutamente lo mismo, ni el sitio expresa el modo de cualquier *donde,* sino el del corpóreo, según vamos a explicar en la disputación siguiente. Y por lo

Satisfit fundamentis aliarum opinionum

27. *Primo.*— Ad primum fundamentum primae sententiae in praecedenti sectione positum, negatur assumptum, nimirum, *ubi* ut sic intrinsece fundari in quantitate molis; existimamus enim universalius quid esse *ubi* quam sit quantitas, nam praeter *ubi* corporeum et circumscriptivum, datur *ubi* spirituale et definitivum quod non indiget quantitate. Cum vero obiicitur esse alicubi idem esse quod replere vel constituere spatium reale, respondetur, si nomine spatii realis intelligatur quod actu habet dimensiones reales et quantitativas, sic constituere vel replere spatium non esse de ratione *ubi* ut sic, sed solius *ubi* circumscriptivi seu quantitativi. Et haec sine dubio est proprietas illius vocis *spatii realis,* nam nomine spatii nos intelligimus distantiam includentem dimensiones quantitativas; unde cum addimus *reale,* nil aliud significamus quam quod tale spatium propria quantitate molis repletum sit. Si autem nomine spatii latius utamur in ordine ad nostrum modum concipiendi, sic replere spatium esse potest et quantitative et substantialiter seu praesentialiter, quod nihil aliud est quam ibi adesse ubi corpus adest, vel ubi intelligimus posse adesse corpus. Et hac ratione explicamus hoc *ubi* per ordinem ad spatium imaginarium, non quia tale spatium aliquid sit, sed quia nos illo modo concipiendi indigemus ad explicandum hos modos rerum et relationes vel habitudines inde resultantes inter res alicubi existentes. Sicut supra tractantes de duratione saepe usi sumus conceptione temporis vel successionis imaginariae, quia non possumus aliter explicare rationem durationis, nec habitudinem prioris et posterioris unius ad aliud, quamvis ipsa imaginaria successio in re nihil sit.

28. Unde ad secundum argumentum, quod ad situm attinet, negamus inde sequi quod habeat locum in re spirituali, quia nec situs et *ubi* sunt omnino idem, nec situs dicit modum cuiuscumque *ubi,* sed corpo-

que se refiere a la distancia, hay que decir también que este nombre de distancia puede ser equívoco, ya que en la distancia local, y es la única a que nos referimos, concurren muchas cosas. En primer lugar, los extremos que se dicen estar distantes; luego, el intervalo que hay entre tales extremos, por razón del cual se dice que están distantes; tercero, la relación de distancia que creemos que resulta en los extremos mismos. Por consiguiente, se puede llamar real a una distancia, o por ser reales todas estas cosas, o, al menos, por ser reales los extremos, aunque entre ellos no se interponga ninguna cosa real. Por ejemplo, las paredes de esta clase distan entre sí tanto, por tener unos *donde* tales, que entre ellos se interpone esa longitud real determinada; sin embargo, si Dios quitase el aire intermedio y dejase el espacio vacío, las paredes distarían realmente entre sí de igual manera verdadera y objetivamente; e incluso, según pienso, conservarían la misma relación de distancia, ya que ésta no se funda en el medio real interpuesto, sino en los propios extremos reales en cuanto tienen unos *donde* determinados, y a éstos tiene por término. Y aunque esta distancia real no consista esencial y formalmente en una cantidad real actualmente interpuesta, no obstante la exige necesariamente en acto o en potencia; pues hay tanta distancia precisamente porque entre tales extremos hay o puede haber esa dimensión cuantitativa, sin que nosotros podamos concebirla o medirla de otra manera.

29. Así, pues, cuando en dicho argumento se infiere que puede haber distancia entre realidades espirituales consideradas en sí mismas, la expresión *en sí mismas* puede entenderse de varios modos: primero, que signifique que una sustancia espiritual en cuanto tal puede ser el extremo de una distancia real y poseer en sí el fundamento de la misma y, en consecuencia, también la relación, si tiene un extremo que le pueda servir de término; y respecto de todas estas cosas, concedo que la sustancia espiritual pueda ser capaz de distancia, ya respecto de un cuerpo, ya respecto de una sustancia espiritual, como diré en seguida. Además, la expresión *en sí misma* puede recaer también sobre la distancia, en cuanto significa el mismo intervalo que hay entre los extremos que distan, de tal manera que el sentido sea que la misma sustancia espiritual constituye por sí misma y que viene como a causar formalmente ese intervalo; y esto ha de negarse, porque ni se sigue

rei, ut sequenti disputatione explicaturi sumus. Quod vero attinet ad distantiam, dicendum est hoc etiam nomen distantiae posse esse aequivocum, nam in locali distantia, de qua sola est sermo, multa concurrunt. Primum, extrema quae distare dicuntur; deinde illud intervallum quod est inter talia extrema, ratione cuius distare dicuntur; tertium, relatio distantiae quae in ipsis extremis resultare creditur. Potest ergo distantia dici realis, vel quia haec omnia sunt realia, vel saltem quia extrema realia sunt, etiamsi inter ea nulla vera res interposita sit. Ut latera huius aulae tantum inter se distant, quia talia *ubi* habent, inter quae tanta longitudo realis quantitatis interponitur; tamen si Deus auferret aerem interiectum et spatium vacuum relinqueret, revera aeque illa latera inter se distarent vere ac realiter; immo etiam, ut opinor, eamdem relationem distantiae retinerent, quia haec non fundatur in reali medio interiecto, sed in ipsis extremis realibus ut habentibus talia *ubi*, et ad eadem terminatur. Quamquam vero haec distantia realis per se ac formaliter non consistat in reali quantitate interiecta actu, necessario tamen illam postulat in actu vel potentia; ideo enim tanta est distantia, quia tanta dimensio quantitatis est vel esse potest inter talia extrema neque aliter a nobis concipi aut mensurari potest.

29. Cum igitur in illo argumento infertur posse esse distantiam inter res spirituales secundum se, variis modis accipi potest illa particula *secundum se:* primo, ut significet substantiam spiritualem ut sic posse esse extremum distantiae realis et habere in se fundamentum eius, et consequenter etiam relationem, si habeat extremum ad quod possit terminari; et quoad haec omnia concedo substantiam spiritualem esse capacem distantiae, vel a corpore, vel a substantia spirituali, ut statim dicam. Deinde potest illa particula *secundum se* cadere supra distantiam, prout significat ipsum intervallum quod est inter extrema quae distant, ita ut sensus sit substantiam ipsam spiritualem per seipsam constituere et quasi formaliter causare illud in-

de lo dicho ni en rigor es verdad. Porque, aunque el ángel pueda tener su *donde* intrínseco en esa distancia, sin embargo, él no es la causa de que esa distancia tenga amplitud o extensión, sino que ésta, si es real, se produce siempre debido a la cantidad; si, por el contrario, no es real, no exige nunca causa real actual, sino aptitudinal, ya que tal distancia ni se da, ni puede comprenderse más que en cuanto puede estar llena por una cantidad de masa. Por eso puede entenderse en otro sentido el que entre los ángeles considerados en sí mismos, es decir, entre las solas sustancias angélicas se puede dar distancia, aunque no se dé ninguna cantidad real en las cosas mismas; y este sentido creemos que es verdadero, puesto que para ello basta el espacio imaginario, al que nosotros concebimos como apto para ser llenado por una cantidad. En efecto, dos ángeles pueden tener dos *donde*, por razón de los cuales funden una relación de distancia entre sí, puesto que pueden encontrarse en tal situación que sea posible interponer entre ellos un cuerpo de determinadas dimensiones sin mutación por su parte, lo cual basta para la distancia, por más que de hecho tal cuerpo no esté interpuesto. El ejemplo es claro en la distancia de duración, ya que, prescindiendo de todo tiempo o sucesión real, un ángel puede ser anterior o posterior a otro en duración, y así, aunque en ellos o entre ellos no haya extensión real de tiempo, sin embargo, pueden estar distantes entre sí en duración, si Dios crea al uno ntes que al otro. Y esta distancia nosotros no la concebimos más que por orden a la sucesión imaginaria y al tiempo real que podría intermediar entre esas dos creaciones de ángeles. Del mismo modo, pues, hay que filosofar sobre la distancia local; en efecto, ésta, por motivo similar, no exige siempre la extensión cuantitativa en las cosas que se dicen estar distantes, ni la exige tampoco en el intervalo que media, aunque nosotros no podamos entenderla sin orden a la cantidad o a la capacidad de ella.

30. *Refutación del tercer fundamento.*—Por eso al tercer argumento hay que negarle el antecedente; en efecto, ya se demostró que, aunque los ángeles fuesen creados con anterioridad al mundo corpóreo, cada uno tendría su *donde* propio o intrínseco. También concedo que tendrían entre sí distancia o proximidad local, ya que éstas se fundan en el *donde* intrínseco, aunque falte el lugar extrínseco.

tervallum; et hoc negandum est, quia nec sequitur ex dictis, nec est in rigore verum. Nam, licet angelus habere possit suum intrinsecum *ubi* in illa distantia, tamen ipse non est causa quod illa distantia habeat latitudinem vel extensionem, sed haec, si realis sit, semper fit per quantitatem; si vero non sit realis, nullam realem causam requirit in actu, sed aptitudine, quia talis distantia nec esse nec intelligi potest nisi quatenus quantitate molis repleri potest. Unde alius sensus esse potest inter angelos secundum se, id est, inter solas substantias angelicas posse esse distantiam, etiamsi nulla realis quantitas sit in rerum natura; et hunc sensum verum esse credimus, quia ad hoc sufficit spatium imaginarium, quod nos concipimus ut aptum repleri quantitate. Possunt enim duo angeli habere duo *ubi*, ratione quorum fundent inter se relationem distantiae, quia possunt ita se habere ut inter eos possit tantum corpus interponi sine eorum mutatione, quod satis est ad distantiam, etiamsi de facto tale corpus interpositum non sit. Exemplum est manifestum in distantia durationis, nam, seclusо omni tempore vel successione reali, potest unus angelus esse prior vel posterior alio duratione, et ita quamvis in eis aut inter eos non sit realis extensio temporis, nihilominus possunt inter se duratione distare, si Deus prius unum creet quam alium; quae distantia a nobis non concipitur nisi per ordinem ad successionem imaginariam et ad tempus reale quod posset inter illas duas creationes angelorum intercedere. Ad eumdem ergo modum philosophandum est de distantia locali; haec enim ob similem causam non semper requirit quantitativam extensionem in rebus quae distare dicuntur, neque etiam in medio intervallo, quamvis sine ordine ad illam seu capacitatem eius non possit illa distantia intelligi a nobis.

30. *Tertium fundamentum dissolvitur.*—Unde ad tertium argumentum negandum est antecedens; iam enim ostensum est quod, licet angeli crearentur ante mundum corporeum, haberet unusquisque suum proprium et intrinsecum *ubi.* Concedo etiam habituros fuisse inter se distantiam vel propinquitatem localem, haec enim in intrinseco *ubi*

Esto es evidente en los cuerpos; en efecto, Dios podría crear otro mundo cuya última esfera distase de la última esfera de este mundo cien estadios o mil, o lo que Dios quisiese, según se demostró antes al tratar la inmensidad de Dios. Esta misma razón vale para las sustancias espirituales en cuanto a esto, ya que para la distancia basta con que haya intervalo entre los extremos reales, intervalo que podría llenarse con una determinada extensión de cantidad; y el que tales extremos sean extensos, o indivisibles, o incorpóreos, poco tiene que ver, puesto que no son ellos los que causan la distancia, sino que están en los términos de esa misma distancia. Y lo explico así: si un ángel estuviese en el cielo empíreo de este mundo, y otro estuviese en el último cielo de otro mundo, en realidad distarían entre sí de igual manera que los mismos cielos, ya que estarían definidos por los lugares de éstos, como doy por supuesto; luego, si Dios aniquilase ambos mundos corpóreos y conservase esos ángeles sin mutación intrínseca, todavía estarían distantes entre sí, puesto que retendrían el mismo fundamento de distancia; luego, por el mismo motivo, aunque fuesen creados antes que el mundo corpóreo, hubiesen podido ser creados sustancialmente distantes. Y la razón *a priori* consiste en que ninguno de ellos es inmenso, sino que cada uno tiene un *donde* determinado que puede estar fuera del *donde* de otros. Mas, por no determinar en virtud de su naturaleza este o aquel *donde* en particular y por no excluirse tampoco del mismo espacio, como sucede con los cuerpos, por eso podrían también ser creados próximos o en íntima presencia sustancial, según la voluntad del creador.

31. *Si tienen cabida en los ángeles el estar arriba y abajo y otras diferencias semejantes.*—Y lo que se añadía en dicho argumento sobre las diferencias de estar arriba o abajo no nos hace inferir que éstas tengan lugar en los ángeles, si se prescinde de los cuerpos, porque no están tomadas de la razón precisiva del *donde*, sino que propiamente se toman de las partes heterogéneas del hombre o del animal y de los sitios o peculiares virtudes operativas de las mismas, siendo desde ellas aplicadas por metáfora a todo este universo o cielo y a sus diversas partes. Y a las otras cosas se les atribuyen en cuanto están juntamente con esas partes del mundo o con los sitios de ellas, y así de los bienaventurados se dice que están arriba y

fundantur, etiamsi desit extrinsecus locus. Quod patet in corporibus; posset enim Deus creare alium mundum cuius ultima sphaera distaret ab ultima sphaera huius mundi per centum aut mille stadia, aut quantum Deus vellet, ut in superioribus ostensum est, tractando de Dei immensitate. Eadem est autem ratio quoad hoc de substantiis spiritualibus, nam ad distantiam satis est quod inter extrema realia sit intervallum, quod posset tanta extensione quantitatis repleri; quod autem illa extrema sint extensa, aut indivisibilia, vel incorporea, parum refert, quia illa non causant distantiam, sed sunt in terminis ipsius distantiae. Quod ita declaratur, nam si unus angelus esset in caelo empyreo huius mundi, et alius in ultimo caelo alterius mundi, revera inter se distarent aeque ac ipsi caeli, quia definirentur locis illorum, ut suppono; ergo, si Deus annihilaret utrumque mundum corporeum et conservaret illos angelos intrinsece immutatos, adhuc inter se distarent, quia retinerent idem fundamentum distantiae; ergo eadem ratione, licet crearentur ante mundum corporeum, potuissent creari distantes substantialiter. Et ratio a priori est quia nullus eorum est immensus, sed unusquisque habet definitum *ubi* quod esse potest extra *ubi* alterius. Quia vero neque ex natura sua determinant in particulari hoc aut illud *ubi* neque etiam se excludunt ab eodem spatio, sicut corpora, ideo etiam possent creari propinqui vel intime sibi praesentes substantialiter, pro voluntate creatoris.

31. *Sursum et deorsum et aliae huiusmodi differentiae an habeant locum in angelis.*— Quod vero in illo argumento addebatur de differentiis sursum vel deorsum, non sequitur eas habere locum in angelis, seclusis corporibus, quia non sumuntur ex praecisa ratione *ubi*, sed proprie ex partibus heterogeneis hominis seu animalis et sitibus ac peculiaribus virtutibus operativis earum, et inde per metaphoram applicatae sunt ad totum hoc universum seu caelum et ad diversas partes eius. Aliis vero rebus tribuuntur in quantum sunt simul cum illis partibus mundi vel in sitibus earum, et sic beati di-

de los condenados que están abajo; en consecuencia, prescindiendo de los cuerpos y del orden de las partes de este mundo, esa denominación no podría ser atribuida a los espíritus. Del mismo modo que tampoco, si Dios crease dos mundos distantes entre sí, ninguno de ellos estaría arriba o abajo.

La sustancia incorpórea no tiene siempre necesariamente un donde *adecuado*

32. Respecto de la confirmación de ese argumento, en la que se pregunta si, prescindiendo de los cuerpos, el ángel que está en un lugar estaría todo en todo y todo en cualquier parte, o cómo estaría, debe advertirse que, aunque el ángel según la dignidad y perfección de su naturaleza tenga determinada para sí una cierta esfera, a la que pueda manifestar su presencia sustancial, sin embargo, no siempre está presente en toda ella por necesidad natural, sino que puede estar presente en un lugar cada vez menor y hasta en un punto, como enseñan los teólogos con bastante frecuencia, de acuerdo con Santo Tomás, I, q. 52, a. 1, y en *In II*, dist. 2, donde lo expone ampliamente Gregorio, q. 2, y Mayor, q. 4, y Buenaventura y otros. Parece que sólo Escoto plantea dudas en esto, aunque acaba llegando a la misma sentencia, que es la que defiende también Ockham, *Quodl. I*, q. 4. Algunos modernos disienten también de esa opinión, al afirmar que el ángel tiene siempre por necesidad un *donde* adecuado o una presencia adecuada de su sustancia. Y se fundan bien sea en que Dios tiene siempre y necesariamente esta presencia de su sustancia, bien sea en que esta presencia le conviene al ángel por razón de su perfección; ahora bien, posee necesariamente siempre esa perfección; luego posee esa presencia.

33. *Por qué Dios tiene necesariamente una presencia adecuada, y no la tiene el ángel.—Por qué el cuerpo manifiesta necesariamente toda su presencia.*— Mas estos argumentos son de poco peso. Porque es muy distinto el caso de Dios, ya sea porque es inmutable, ya también porque su presencia no se distingue realmente en ningún modo de su sustancia; en el ángel, por el contrario, sucede lo opuesto respecto de ambas cosas. Y por eso tampoco se infiere legítimamente la necesidad actual de la presencia adecuada a partir de la necesidad de una perfección natural, ya que estas dos cosas se distinguen realmente en el ángel; y aun-

cuntur esse sursum, damnati vero deorsum. Quapropter, seclusis corporibus et ordine partium huius mundi, non posset illa denominatio spiritibus attribui. Sicut etiam, si Deus crearet duos mundos inter se distantes, neuter esset sursum aut deorsum.

Substantia incorporea non semper et ex necessitate habet adaequatum ubi

32. Circa confirmationem illius argumenti, in qua quaeritur an, seclusis corporibus, angelus alicubi existens esset totus in toto et totus in qualibet parte, vel quomodo esset, advertendum est quod, licet angelus iuxta dignitatem et perfectionem suae naturae determinet sibi certam sphaeram, cui exhibere potest suam praesentiam substantialem, non tamen toti illi semper adest ex necessitate naturali, sed potest esse in minori et minori atque etiam in puncto, ut frequentius docent theologi, cum D. Thoma, I, q. 52, a. 1, et In II, dist. 2, ubi late Greg., q. 2, et Maior, q. 4, Bonav., et alii. Solus Scotus videtur hoc in dubium revocare, tandem vero in eamdem descendit sententiam, quam etiam tenet Ocham, Quodl. I, q. 4. A qua nonnulli moderni dissentiunt, dicentes angelum ex necessitate habere semper adaequatum *ubi*, seu adaequatam praesentiam suae substantiae. Fundantur, tum quia Deus semper ac necessario habet huiusmodi praesentiam substantiae suae; tum etiam quia haec praesentia convenit angelo ratione suae perfectionis; sed necessario semper habet tantam perfectionem; ergo tantam praesentiam.

33. *Deus cur necessario habeat adaequatam praesentiam, non angelus.— Quare corpus necessario exhibeat totam suam praesentiam.*— Sed haec argumenta levia sunt. Est enim longe diversa ratio de Deo, tum quia immutabilis est, tum etiam quia praesentia eius nullo modo distinguitur in re a substantia eius; utrumque autem secus in angelo. Et propterea etiam non recte colligitur necessitas actualis praesentiae adaequatae ex necessitate naturalis perfectionis, quia haec duo distinguuntur ex natura rei in angelo;

que la presencia se sigue como consecuencia de una perfección natural, sin embargo, esto no acaece por una dimanación natural al modo de una pasión propia, sino por la aplicación libre de la voluntad o de la virtud motriz, o según la voluntad del creador, si nos referimos al primer *donde* creado conjuntamente con el ángel; luego en esto se da diferencia entre el cuerpo y el espíritu; ya que el cuerpo afectado por una cantidad determinada posee necesariamente—por necesidad natural—el *donde* y ocupa un espacio adecuado a su cantidad, mientras que en el ángel no acaece así. Y la razón de la diversidad consiste en que el *donde* y la ocupación del espacio proviene en el cuerpo de la natural repugnancia que tienen entre sí las partes de la cantidad respecto de un mismo espacio; en cambio, el que una sustancia espiritual finita esté presente en un espacio extenso no proviene de alguna necesidad que le sea intrínseca, siéndole, en consecuencia, voluntaria dentro de los términos que le son posibles según su perfección. En esto hay que tener en cuenta la diferencia entre el alma racional y las sustancias angélicas, ya que aquélla, por ser verdadera forma del cuerpo, no es creada naturalmente más que en el cuerpo y con unión al cuerpo, y, en consecuencia, siempre es creada con presencia proporcionada y adecuada al cuerpo en que es creada y, mientras está unida al cuerpo, tiene en virtud de esa misma necesidad natural una presencia adecuada con su cuerpo; mas después de ser separada del cuerpo tiene en esto la misma indiferencia que las otras sustancias angélicas, las cuales, por no ser formas de cuerpos, no están determinadas por su naturaleza intrínseca a manifestar su presencia en alguna extensión determinada.

34. Con este ejemplo puede corroborarse la opinión común, puesto que el alma racional no tiene siempre una presencia que le sea adecuada de modo absoluto; porque, cuando está en un cuerpo pequeño, no tiene una presencia tan grande como la que tiene en un cuerpo de mayores dimensiones, ni en un cuerpo mutilado la tiene de igual manera que en uno íntegro. A no ser que alguno imagine por ventura—cosa que oí alguna vez afirmar a un teólogo—que, cuando a un hombre se le corta una mano, el alma no pierde la presencia en aquel espacio donde estaba la mano, aunque pierda la unión, sino que permanece parte en el cuerpo mutilado, parte fuera, presente en aquel aire, por ejemplo, que está contiguo

et quamvis praesentia consequatur ad perfectionem naturalem, non tamen naturali dimanatione ad modum propriae passionis, sed per applicationem liberam voluntatis seu virtutis motivae, vel pro voluntate creatoris, si loquamur de primo *ubi* concreato cum angelo. Est ergo in hoc differentia inter corpus et spiritum, quod corpus affectum determinata quantitate, necessario (necessitate naturali) habet *ubi* et occupat spatium adaequatum suae quantitati, angelus vero minime. Et ratio discriminis est quia in corpore *ubi* et occupatio spatii provenit ex naturali repugnantia quam partes quantitatis habent inter se respectu eiusdem spatii; at vero quod substantia spiritualis finita sit praesens spatio extenso non provenit ex aliqua necessitate sibi intrinseca, et ideo est illi voluntaria intra terminum sibi possibilem iuxta perfectionem suam. In quo est notanda differentia inter rationalem animam et substantias angelicas, quod illa, quia est vera forma corporis, naturaliter non creatur nisi in corpore et cum unione ad corpus, et ideo semper creatur cum praesentia proportionata et adaequata illi corpori in quo creatur, et quamdiu est unita corpori, eadem necessitate naturali habet praesentiam suo corpori adaequatam; postquam vero separatur a corpore, habet in hoc eamdem indifferentiam quam aliae substantiae angelicae, quae, cum non sint formae corporum, ex intrinseca natura sua non determinantur ut in aliqua certa extensione suam praesentiam exhibeant.

34. Ex hoc vero exemplo potest confirmari communis sententia, nam rationalis anima non semper habet praesentiam sibi adaequatam simpliciter; nam, quando est in corpore parvo, non habet tantam praesentiam quantam in magno, neque in corpore mutilo, sicut in integro. Nisi quis fortasse fingat (quod aliquando virum theologum asserentem audivi), quando homini abscinditur manus, non amittere animam praesentiam ad illud spatium in quo erat manus, etiamsi amittat unionem, sed manere partim in corpore mutilo, partim extra, praesens illi aeri, verbi gratia, qui est contiguus brachio. Quod

al brazo. Pero, hasta qué punto resulte esto absurdo, es cosa bastante evidente; de lo contrario, habría que decir con igual razón que el alma de un niño en el instante de su concepción no está sólo en su cuerpecito, sino que viene a estar como difundida alrededor por un espacio tan grande cuanto es el que podría ocupar un cuerpo en sus máximas dimensiones, el cual puede ser informado por esa alma en concreto, ya que una presencia de tales dimensiones es absolutamente adecuada a dicha alma; y de esta suerte sucedería que el alma, aunque en su totalidad fuera creada como informante, sin embargo, no estaría totalmente dentro del cuerpo, puesto que estaría presente simultáneamente a muchos cuerpos que informaría, lo cual es totalmente absurdo y muy poco acorde con la sana doctrina. Si, pues, la sustancia del alma no determina necesariamente toda la presencialidad que puede tener, siendo así que se encuentra en mayor proximidad a los cuerpos, tampoco los ángeles la determinarán.

35. *Cómo está en un lugar el ángel creado fuera de los cuerpos.*—Así, pues, cuando en esa confirmación se pregunta cómo estaría en un lugar el ángel, si Dios lo crease fuera del cuerpo, hay que responder que esto sucedería del modo que quisiera hacerlo el creador, ya que en ese caso el *donde* lo tendría por creación, y en virtud de su naturaleza no tendría determinado el modo o la extensión necesaria de su *donde*. Por eso la determinación hay que tomarla de la eficiencia del creador para el instante primero de la creación, porque después podría sufrir mutaciones según la voluntad del ángel, creyendo que en esto existe la misma razón respecto de un ángel creado fuera de todos los cuerpos, o del creado dentro de ellos.

36. Y cuando se objeta que el ángel en ese caso no podría estar todo en el todo y todo en cada una de las partes, porque entonces no habría todo ni parte, en primer lugar se responde que hay equivocidad en la expresión *estar en*, porque, aunque cuando hablamos de los ángeles por comparación a los cuerpos, expresamos relación a un todo real y a sus partes, sin embargo, cuando nos referimos a un ángel que está en alguna parte sin cuerpos, no se indica relación al cuerpo, sino un modo tal de existir en el ángel mismo, que por razón de él, sin mutación alguna por su parte, puede estar presente todo a todo un cuerpo y a cualquier parte de él, si es que estuviese allí, de tal manera que ese modo está actualmente

quam sit absurdum, satis per se constat; alias pari ratione dicendum esset animam pueri in instanti conceptionis non esse tantum in corpusculo eius, sed esse quasi circumfusam per tantum spatium, quantum occupare posset maximum corpus, quod a tali anima potest informari, quia tanta praesentia est absolute adaequata tali animae; atque ita fieret ut anima, licet crearetur tota informans, non tamen totaliter intra corpus, quia simul esset praesens multis corporibus quae non informaret, quod absurdissimum est et parum consentaneum sanae doctrinae. Si ergo substantia animae non necessario determinat totam praesentialitatem quam habere potest, cum magis accedat ad corpora, neque angeli illam determinabunt.

35. *Angelus creatus extra corpora, quomodo est alicubi.*— Cum ergo in illa confirmatione inquiritur quomodo esset angelus alicubi, si Deus illum crearet extra corpus, respondendum est ita fore sicut creator vellet illum constituere, quia tunc haberet *ubi* per concreationem, et non determinaret ex natura sua modum seu extensionem necessariam sui *ubi*. Et ideo determinatio sumenda est ex efficientia creatoris pro instanti primo creationis, nam postea posset mutari pro voluntate angeli, in quo eamdem rationem esse censemus de angelo creato extra omnia corpora, vel intra illa.

36. Cum vero obiicitur quod angelus tunc non posset esse totus in toto et tous in qualibet parte, quia tunc non esset totum aut pars, respondetur primum esse aequivocationem in illo verbo *esse in*, nam licet, quando loquimur de angelis per comparationem ad corpora, dicat habitudinem ad totum reale et ad partes eius, tamen cum loquimur de angelo alicubi existente sine corporibus, non indicat relationem ad corpus, sed talem modum existendi in ipso angelo, ratione cuius sine ulla sui mutatione potest esse praesens totus toti corpori et cuilibet parti eius, si ibi adesset, ita ut ille modus actu sit in angelo, habitudo autem quae significatur per

en el ángel, mientras que la relación que se significa por *estar en todo*, etc., no es actual, sino aptitudinal. Y por eso el *estar en* suele explicarse por orden al espacio imaginario, ya que en ese caso el ángel estaría todo en algún espacio y todo en cualquiera de sus partes, cosa que explicamos antes con más amplitud al tratar de la inmensidad de Dios. En segundo lugar se dice que, aunque en la sustancia del ángel no haya todo ni parte, y que entonces tampoco la habría en un cuerpo estando presente el ángel, ya que damos por supuesto que no hay cuerpo ninguno, en el *donde* mismo del ángel hay todo y parte, porque tiene realmente alguna extensión, no debido al sujeto, sino de por sí y, según nuestro modo de concebir, debido a su relación al espacio, según se explicó antes al tratar de la inmensidad. Por consiguiente, en ese caso puede decirse que el ángel está en el todo y en cualquiera de las partes respecto de su *donde*, y que toda su sustancia está en todo el *donde* y que toda está en cualquiera parte de éste. En tercer lugar, Dios, si quisiese, hubiera podido entonces crear un ángel en un punto, no en un punto real, ya que suponemos que no hay ninguno, sino, según nuestro modo de concebir, de acuerdo con una especie de relación a él, a saber, porque en el mismo espacio imaginario concebimos no sólo las dimensiones de la cantidad, sino los puntos; y por eso, aun cuando el ángel no exija necesariamente por sí mismo la extensión ni la exija tampoco en su presencia, sería posible que fuese creado con un *donde* indivisible, bien en un cuerpo, bien fuera de él.

37. *En Dios no hay* donde *predicamental.*—A lo último, que se refiere a la materia del *donde* de Dios mismo, por coincidir con la materia de la inmensidad que se trató más arriba ampliamente, aquí sólo queda añadir que el *donde* predicamental no tiene cabida en Dios, porque el *donde* predicamental es un accidente y un modo realmente distinto de la sustancia; como resultado de ello, un *donde* tal es siempre finito y limitado. En cambio, la presencia de Dios, que es su inmensidad, es infinita y no es un modo, sino que es formalmente la misma sustancia de Dios; en consecuencia, ni es accidente ni en Dios es mudable de modo alguno. Refiriéndonos, pues, a este *donde*, hay que negar la consecuencia del argumento. Si, por el contrario, se tratase de la presencia sustancial, haciendo abstracción del modo accidental, en ese caso es verdad que en esto se guarda la pro-

esse in toto, etc., non sit actualis, sed aptitudinalis. Et ideo solet illud *esse in* per ordinem ad spatium imaginarium explicari, quia tunc angelus esset totus in aliquo spatio et totus in qualibet parte eius, quod supra latius explicuimus tractantes de immensitate Dei. Secundo dicitur quod, licet in substantia angeli non sit totum et pars neque etiam tunc esset in corpore praesente angelo, quia supponimus nullum esse, in ipso *ubi* angelico est totum et pars, quia revera habet aliquam extensionem non ex subiecto, sed ex se et nostro modo intelligendi ex ordine ad spatium, ut supra declaratum est tractando de immensitate. Tunc ergo dici potest angelus esse in toto et in qualibet parte respectu sui *ubi*, et tota substantia eius esse in toto *ubi*, et tota sub qualibet parte eius Tertio, potuisset tunc Deus, si vellet, creare angelum in puncto, non reali, quia supponimus nullum esse, sed nostro modo intelligendi secundum quamdam habitudinem ad illud, quia, nimirum, in ipso spatio imaginario concipimus et dimensiones quantitatis et puncta, et ideo cum angelus non necessario requirat extensionem secundum se, neque etiam in praesentia sua, posset cum indivisibili *ubi* creari, sive in corpore, sive extra illud.

37. *Ubi praedicamentale in Deo non est.*—Ad ultimum, quod attingit materiam de *ubi* ipsius Dei, quoniam coincidit cum materia de immensitate quae superius fuse est tractata, hic solum addendum est *ubi* praedicamentale non habere locum in Deo, quia *ubi* praedicamentale est accidens et modus ex natura rei distinctus a substantia; unde tale *ubi* semper est finitum et limitatum. Praesentia vero Dei, quae est eius immensitas, est infinita et non est modus, sed formaliter est ipsamet substantia Dei; unde neque est accidens, neque est ullo modo mutabilis in Deo. Loquendo ergo de hoc *ubi*, neganda est sequela argumenti. Si vero esset sermo de praesentia substantiali, abstrahendo a modo accidentali, sic verum est in hoc servari

porción de que, igual que una sustancia espiritual finita está en un lugar, aunque no haya cuerpos, así también la sustancia divina está por sí misma en todas partes, siempre que ese *en todas partes* no exprese relación real a un lugar extrínseco, sino la razón sola de existir de la sustancia divina, la cual es de por sí tan inmensa que sin mutación por su parte es apta para estar íntimamente en cualquier lugar. Y esto no lo niegan los escolásticos allí citados, sino que más bien se valen de esta misma distinción, aunque dejan entender que la expresión *en todas partes* indica propiamente el conjunto de todas las cosas en las que está Dios; y esto no se opone en nada a la verdad real que hemos explicado. Véase a San Anselmo en el *Monologio*, c. 22.

38. A las consecuencias que infiere dicha sentencia no es necesario responder, porque ya ha sido rebatido el fundamento del que han sido deducidas y se ha demostrado que las afirmaciones contrarias son verdaderas.

SECCION V

SI EL «DONDE» CONVIENE EXCLUSIVAMENTE A LAS SUSTANCIAS, O TAMBIÉN A LOS ACCIDENTES

1. *Motivo de duda.*—El motivo de duda puede consistir en que el *donde* conviene únicamente a las cosas a las que puede convenirles el movimiento local, por ser el *donde* un término del movimiento local; ahora bien, sólo las sustancias se mueven propiamente en sentido local, mientras que los accidentes se mueven sólo *per accidens*, por razón de las sustancias. Mas en contra está el que de los accidentes se dice con toda propiedad que están aquí o allí; y éstas son denominaciones derivadas del *donde*, y no son denominaciones extrínsecas, sino intrínsecas; luego.

Afirmación primera sobre el donde *de la cantidad*

2. *La cantidad tiene su* donde *propio distinto realmente del* donde *de la sustancia.*—En este problema, para comenzar por lo más claro, hay que sostener que la cantidad tiene su *donde* propio distinto en la realidad misma del *donde* de la sustancia. Nos dejó esta verdad clara el misterio de la Eucarista principal-

proportionem quod sicut substantia spiritualis finita est alicubi, etiamsi non sint corpora, ita substantia divina per seipsam est ubique, dummodo illud *ubique* non dicat habitudinem realem [1] ad extrinsecum locum, sed solam rationem existendi divinae substantiae, quae ex se ita est immensa, ut sine sui mutatione apta sit esse intime in quovis loco. Et hoc non negant scholastici ibi citati, sed potius hac ipsa distinctione utuntur, quamvis significent vocem *ubique* in proprietate indicare consortium rerum omnium in quibus Deus sit; quod nihil obstat veritati rei quam explicuimus. Vide Anselm., in Monolog., c. 22.

38. Ad illationes vero quas infert illa sententia, respondere non est necesse, quia iam destructum est fundamentum ex quo illae inferuntur et contrarias assertiones veras esse ostensum est.

SECTIO V

UTRUM "UBI" SOLIS SUBSTANTIIS CONVENIAT, VEL ETIAM ACCIDENTIBUS

1 *Ratio dubitandi.*—Ratio dubitandi esse potest quia *ubi* solis illis rebus convenit quibus motus localis convenire potest, cum *ubi* sit terminus motus localis; sed solae substantiae proprie localiter moventur, accidentia vero tantum per accidens, ratione substantiarum. In contrarium vero est quia accidentia propriissime dicuntur esse hic aut ibi; hae autem sunt denominationes sumptae ex *ubi*, et non extrinsecae, sed intrinsecae; ergo.

Prima assertio de ubi *quantitatis*

2. *Quantitas habet proprium* ubi *distinctum in re ab* ubi *substantiae.*— In hac re, ut a clarioribus initium sumamus, dicendum est quantitatem habere suum proprium *ubi* in re ipsa distinctum ab *ubi* substantiae.

[1] *Actualem*, en algunas ediciones. (N. de los EE.)

mente, en el que, una vez realizada la transustanciación, permanece la cantidad toda del pan conservando el mismo *donde* numérico que tenía antes de la consagración, siendo éste el *donde* propio de la cantidad, ya que por razón de él se dice que está allí la cantidad de la hostia consagrada; luego. Acaso se diga que este argumento sólo prueba que permanece el mismo *donde* de la sustancia del pan, *donde* que ciertamente afectaba antes a la sustancia misma mediante la cantidad, pero que luego afecta sólo a la cantidad; por tanto, no prueba que la cantidad tenga su *donde* propio distinto del *donde* de la sustancia. Mas en contra está el que primeramente el argumento propuesto nos lleva a concluir que el *donde* que permanece en la cantidad es realmente distinto de la sustancia, mientras que de la cantidad sólo se distingue modalmente. Lo primero es manifiesto, ya que después de la consagración no permanecen más que accidentes realmente distintos de la sustancia, según se dijo en otra parte. Además, porque la cantidad es una cosa distinta de la sustancia; luego si ese modo se identifica realmente con la cantidad y se distingue de ella sólo modalmente, es preciso que se distinga realmente de la sustancia. Finalmente, porque Dios podía también conservar la sustancia, una vez destruida la cantidad y la presencia o el *donde* de ésta; y esto es indicio suficiente de distinción real, que consiste concretamente en que dos cosas pueden separarse mutuamente y permanecer la una sin la otra respectivamente. De la misma manera que, por el contrario, es indicio suficiente de mera distinción modal entre la cantidad y ese *donde* el que tal *donde* no puede ser separado en modo alguno de la cantidad, de suerte que sea conservado en el ser sin ella. Por último, antes se demostró suficientemente que el *donde* en virtud de su naturaleza tiene el ser únicamente un modo de la realidad a la que afecta de manera primaria y a la que hace presente.

3. De aquí se colige además fácilmente que este *donde* de la cantidad es distinto del *donde* propio e intrínseco por el que es inmediatamente afectada la sustancia material en sí misma y por el que es hecha presente, incluso cuando está sometida a la cantidad. Y esto, en primer lugar, porque Dios podría separar de la sustancia la cantidad, corrompiendo la cantidad y conservando la sustancia en

Hanc veritatem nobis praecipue manifestavit Eucharistiae mysterium, in quo facta transubstantiatione manet tota quantitas panis, retinens idem numero *ubi* quod ante consecrationem habebat, et illud est *ubi* proprium quantitatis, nam ratione illius dicitur quantitas hostiae consecratae esse ibi; ergo. Dicetur fortasse hoc argumento solum probari manere ipsum *ubi* substantiae panis, quod antea quidem ipsam substantiam afficiebat media quantitate, postea vero afficit solam quantitatem; unde non probat quantitatem habere proprium *ubi* distinctum ab *ubi* substantiae. Sed contra, quia imprimis argumentum factum concludit illud *ubi* quod manet in quantitate esse realiter distinctum a substantia, a quantitate autem ipsa solum distingui modaliter. Primum patet, quia post consecrationem non manent nisi accidentia realiter distincta a substantia, ut alibi dictum est. Item, quia quantitas est res distincta a substantia; ergo si ille modus identificatur realiter quantitati solumque modaliter ab ea distinguitur, necesse est ut a substantia realiter distinguatur. Denique quia [1] posset etiam Deus servare substantiam destructa quantitate et praesentia seu *ubi* eius; hoc autem est signum sufficiens distinctionis realis, scilicet, quando duo possunt mutuo separari et invicem permanere unum sine alio. Ut, e converso, signum sufficiens solius distinctionis modalis inter quantitatem et illud *ubi* est quia tale *ubi* nullo modo potest a quantitate separari, ita ut sine illa conservetur in esse. Ac denique supra satis ostensum est *ubi* ex ratione sua habere quod sit modus tantum eius rei quam primo afficit et praesentem facit.

3. Ex quo ulterius facile ostendi potest hoc *ubi* quantitatis esse distinctum a proprio et intrinseco *ubi* quo substantia materialis in se immediate afficitur et fit praesens, etiam dum quantitati subest. Primo quidem, quia posset Deus quantitatem separare a substan-

[1] Falta este *quia* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

absoluto inmutada localmente, punto que fue probado antes con amplitud al tratar de la cantidad, sin que pueda en ello imaginarse ninguna implicación de contradicción; luego en ese caso la sustancia retendría su modo propio e intrínseco de presencia, el cual no puede pertenecer más que al *donde;* en consecuencia, la sustancia podría por virtud divina sufrir mutación respecto de él y ser trasladada a otro lugar. Segundo, porque la sustancia no sólo está presente aquí por una denominación derivada de la cantidad o del modo de la cantidad, sino que es necesario que tenga una íntima presencia, la cual sea un modo intrínseco suyo, bien por la razón general de que la presencia es siempre un modo intrínseco de la cosa presente; bien asimismo porque entre la cantidad misma y su sustancia se da también una presencia y relación íntima y mutua, la cual tiene su fundamento en ambos extremos; y ese fundamento por parte de la sustancia no es su sola entidad, ya que en la realidad podría darse la entidad de la sustancia y darse la cantidad con el mismo *donde,* sin que de ahí se siguiera la relación, como es patente si, por ejemplo, Dios no cambiase en otra la sustancia del pan de la Eucaristía, sino que la trasladase a otro lugar, conservándola allí. Y la inhesión misma de la cantidad tampoco es el fundamento en cuestión, ya que esa presencia más bien antecede en orden de naturaleza a la inhesión, al menos por parte del sujeto, como explicaré en seguida; y, sobre todo, porque, suprimida la inhesión, Dios podría conservar esas dos entidades juntamente con su íntima presencia, igual que se dijo antes en casos similares.

4. Finalmente, hay otra razón consistente en que la sustancia tiene en absoluto prioridad en orden de naturaleza sobre la cantidad; luego en cuanto tal se la presupone para la cantidad, juntamente con todas las condiciones exigidas para causar materialmente en su género la cantidad misma; y una de las condiciones exigidas es el estar aquí y ahora, ya que del mismo modo que tiene que ser una cosa singular, así también debe tener las condiciones concretas y singulares del existir; luego la sustancia no recibe formalmente de la cantidad esta condición que consiste en estar aquí presente. Y se confirma y explica por lo dicho antes sobre el alma racional; en efecto, tiene su presencia sustancial en el cuerpo humano con la misma intimidad y proximidad respecto de la cantidad que la que

tia, corrumpendo quantitatem et conservando substantiam omnino immutatam localiter, quod supra late probatum est, cum de quantitate ageremus, neque in eo fingi potest ulla implicatio contradictionis; tunc ergo retineret substantia proprium et intrinsecum modum praesentiae, qui non potest nisi ad *ubi* pertinere; unde secundum illud posset illa substantia divina virtute mutari et in alium locum transferri. Secundo, quia substantia non solum est praesens hic per denominationem a quantitate vel a modo quantitatis, sed necesse est ut habeat intimam praesentiam, quae sit intrinsecus modus eius, tum ob generalem rationem quia praesentia semper est modus intrinsecus rei praesentis; tum etiam quia inter quantitatem ipsam et substantiam eius est etiam intima et mutua praesentia et relatio, quae in utroque extremo habet fundamentum; illud autem non est ex parte substantiae sola entitas eius, nam posset esse in rerum natura illa entitas substantiae, et quantitas cum eodem *ubi*, et non sequi inde relatio, ut patet, si Deus substantiam, verbi gratia, panis Eucharistiae non commutaret in aliam, sed transferret in alium locum et ibi conservaret. Neque etiam est tale fundamentum ipsa inhaesio quantitatis, quia potius illa praesentia ordine naturae antecedit inhaesionem, saltem ex parte subiecti, ut statim explicabo; et maxime quia ablata inhaesione posset Deus conservare illas duas entitates cum intima praesentia, sicut supra dictum est in similibus.

4. Denique est alia ratio, quia substantia est simpliciter prior ordine naturae quam quantitas; ergo ut sic supponitur quantitati cum omnibus conditionibus requisitis ad causandum materialiter in suo genere ipsam quantitatem; una autem ex conditionibus requisitis est esse hic et nunc, nam sicut debet esse res singularis, ita etiam debet habere conditiones existendi determinatas et singulares; hanc ergo conditionem, quae est esse hic praesentem, non accipit substantia a quantitate formaliter. Et confirmatur ac declaratur ex dictis supra de anima rationali; habet enim suam praesentiam substantialem in corpore humano aeque intimam et indistantem a quantitate ac ipsamet materia,

tiene la materia misma, pero no la tiene con una unión semejante, ya que el alma y la cantidad no se unen inmediatamente, del mismo modo que se unen la materia y la cantidad. Por eso el alma no recibe formalmente de la cantidad su presencia, sino que la recibe juntamente con ella. Además, entre la misma alma y la sustancia del cuerpo se da una presencia sustancial mutua, la cual, al menos formal y esencialmente, no proviene de la cantidad, ya que por potencia absoluta de Dios puede conservarse sin la cantidad; y esa presencia no es otra cosa que un *donde* propio de la sustancia; luego otro tanto se ha de pensar respecto de todas las sustancias corpóreas.

Respuesta a las objeciones

5. Se objetará: la sentencia común de todos es que la sustancia corpórea no está en ningún lugar más que mediante la cantidad; ahora bien, si cada una de ellas tiene su *donde* propio e intrínseco, la sustancia no está en un lugar por razón de la cantidad con más motivo que lo contrario; luego. Además, si la cantidad tiene su *donde* propio y lo comunica a la sustancia corpórea, ¿qué necesidad hay de multiplicar otro *donde* en esa misma sustancia? Por otra parte, en otro caso tantos como fuesen los accidentes realmente distintos, en el mismo número habría que multiplicar los *donde* en cada sustancia, cosa que resulta nueva y superflua.

6. *En qué sentido se dice que la sustancia material está en un lugar por razón de la cantidad.*—La respuesta es que la sustancia material está en un lugar principalmente por razón de la cantidad, si nos referimos propiamente al lugar extrínseco, por el que está contenida y circunscrita. En efecto, hay que advertir que, cuando se dice que la razón de estar en un lugar es la cantidad intrínseca del cuerpo mismo, no se trata de una razón formal que confiera a la cosa la denominación de existente en un lugar, pues ésta es más bien la superficie del cuerpo continente; puesto que igual que la razón formal de ser blanco es la blancura informante, así también la razón de estar en un lugar—que no es otra cosa que estar localizado—es el lugar mismo en cuanto actualmente localizante y continente. Luego en esa locución se trata de la razón formal que hay por parte del sujeto

non tamen cum simili unione, nam anima et quantitas non uniuntur immediate, sicut materia et quantitas. Unde non habet anima suam praesentiam formaliter a quantitate, sed simul cum illa. Rursus inter ipsam animam et substantiam corporis est mutua praesentia substantialis, quae formaliter saltem et essentialiter non est a quantitate; potest enim de absoluta potentia Dei sine quantitate conservari, illa autem praesentia nihil aliud est quam quoddam *ubi* proprium substantiae; ergo idem intelligendum est de omnibus substantiis corporeis.

Obiectionibus satisfit

5. Dices: communis omnium sententia est substantiam corpoream non esse in loco, nisi media quantitate; si autem unaquaeque earum habet suum proprium et intrinsecum *ubi*, non magis substantia est in loco ratione quantitatis, quam e contrario; ergo. Item si quantitas habet suum proprium *ubi* et illud communicat substantiae corporeae, quid necesse est aliud in ipsamet substantia multiplicari? Praeterea, alias quot essent accidentia in re distincta, tot essent multiplicanda *ubi* in unaquaque substantia, quod et novum videtur et supervacaneum.

6. *Qualiter dicatur substantia materialis esse in loco ratione quantitatis.*— Respondetur substantiam materialem imprimis esse in loco ratione quantitatis, loquendo proprie de loco extrinseco a quo continetur et circumscribitur. Est enim advertendum, cum dicitur rationem essendi in loco esse quantitatem intrinsecam ipsius corporis, non esse sermonem de ratione formali quae denominet rem existentem in loco, haec enim est potius superficies corporis continentis; nam sicut ratio formalis essendi album est albedo informans, ita ratio essendi in loco (quod non est aliud quam esse locatum) est ipsemet locus, ut actualiter locans et continens. Est ergo in ea locutione sermo de ratione formali quae ex parte subiecti se tenet et

y que lo constituye en capaz de tal lugar, y se mantiene que esta razón en los cuerpos es la cantidad finita, ya que mediante ella se convierten en aptos para poder ser circunscritos y para poder tener por término una superficie extrínseca, en cuanto de ellos depende; porque la sola sustancia, si carece de cantidad, por ser penetrable con cualquier cantidad, ni puede ser tocada físicamente ni ser contenida por una superficie extrínseca.

7. Además, si nos referimos al *donde*, tenemos que dividirlo en dos clases: el uno circunscriptivo, o mejor circunscribible, y el oto definitivo, distinción que explicaremos más ampliamente en la sección siguiente. Luego la sustancia material por razón de la cantidad tiene el estar en algún lugar del primer modo en virtud de la cantidad, siendo éste el motivo de que a dicho modo se lo suela llamar también cuantitativo, y consiste en que la cosa que existe de esta manera en un lugar tiene necesariamente sus partes de algún modo distantes en lugares parciales, de tal manera que la una no esté íntimamente presente a la otra, y que, hablando naturalmente, no puedan penetrarse. Y toda esta razón de existir así en algún lugar proviene de la cantidad, afirmación que ha de entenderse en el sentido antes explicado, ya que el estar actualmente de esta manera en un lugar lo debe la cosa cuanta al *donde* cuantitativo; pero la aptitud natural y la necesidad de existir así la debe a la sola cantidad, de la que lo participa la sustancia y todas las demás cosas que están en ella, como se echa de ver por lo dicho antes en la disp. XL. En efecto, las partes de la sustancia no ofrecerían contradicción a tener íntima presencia entre sí, si no estuvieran afectadas por la cantidad. Mas en cuanto al otro modo de estar en un lugar definitivamente, el cual consiste únicamente en una presencia determinada a un espacio concreto, la sustancia no posee por medio de la cantidad el ser capaz de tal presencia, sino que por ser esa entidad determinada y existente en la realidad, exige ese modo concreto de existir. Por eso también los ángeles inmediatamente y por su sustancia no sólo son capaces de un modo proporcionado de existir en un lugar, sino que exigen siempre algún modo determinado.

8. Con esto queda clara la respuesta a la segunda pregunta, ya que, por ser la sustancia corpórea, aunque está bajo la cantidad, una cosa distinta de ella

constituit illud capax talis loci, et huiusmodi ratio dicitur in corporibus esse quantitas finita, quia per illam redduntur apta ut circumscribi possint et extrinseca superficie terminari, quantum est ex se; nam substantia sola, quantitate carens, cum penetrabilis sit cum quacumque quantitate, nec contingi potest physice, nec contineri extrinseca superficie.

7. Rursus si loquamur de *ubi*, duplex distinguendum est, unum circumscriptivum seu potius circumscriptibile, aliud definitivum, quam distinctionem latius declarabimus sectione sequenti. Substantia ergo materialis habet ratione quantitatis quod sit priori modo alicubi ratione quantitatis, et propterea modus ille dici etiam solet quantitativus; consistit autem in hoc quod res quae sic existit alicubi, necessario habet partes suas aliquo modo distantes in partialibus locis, ita ut una non sit intime praesens alteri, nec se possint penetrare, naturaliter loquendo. Tota autem ratio sic existendi alicubi provenit a quantitate, quod in sensu superius explicato intelligendum est; nam actualiter sic esse alicubi habet res quanta ab ipso *ubi* quantitativo; tamen aptitudinem naturalem et necessitatem sic existendi habet a sola quantitate, a qua id participant substantia et reliqua omnia quae illi insunt, ut constat ex dictis superius, disp. XL. Nam partes substantiae non repugnarent inter se, quoad intimam praesentiam, nisi essent affectae quantitate. At vero quoad alium modum essendi alicubi definitive, qui tantum consistit in praesentia ad certum spatium definita, non habet substantia per quantitatem quod sit capax talis praesentiae, sed ex hoc solum quod est talis entitas et in rerum natura existens talem modum essendi postulat. Unde etiam angeli immediate et per suam substantiam, et sunt capaces proportionati modi existendi alicubi, et semper aliquem determinatum modum requirunt.

8. Et hinc patet responsio ad alteram interrogationem, nam quia substantia corporea,

y con prioridad de naturaleza sobre ella, por lo mismo lleva consigo necesariamente de suyo un modo extrínseco de presencia realmente identificado con ella y distinto del modo de presencia de la cantidad. Pues ¿qué tiene de más la cantidad por el hecho de implicar una presencia o ubicación que le sea proporcionada, que no lo tenga la sustancia misma? Luego del mismo modo que la cantidad por el hecho mismo de existir se manifiesta necesariamente como presente en algún lugar, otro tanto sucede con la sustancia en virtud de su entidad, si se la considera precisiva y separadamente. Sólo hay diferencia en el modo de presencia, según hemos explicado ya. Y el que esas dos presencias se encuentren naturalmente vinculadas y el que, variada la una, varíe también la otra, esto no impide la distinción, sino que se deriva de la conjunción de las cosas mismas en las que radican tales presencias. Y respecto del argumento de la distinción basta el que no repugne en absoluto que la una se separe de la otra, y viceversa.

Afirmación segunda sobre el donde *de los otros accidentes*

9. Como consecuencia de esto hay que afirmar que el *donde* considerado en toda su amplitud no se restringe a las solas sustancias, ni conviene a la sola cantidad entre los accidentes, sino que les conviene también a los demás accidentes, ya sean corporales ya espirituales, que existen en la realidad. A mí me prueba suficientemente esta afirmación la objeción tercera antes propuesta, en la que se infería esto como un inconveniente; porque, en realidad, hablando consecuentemente, la inferencia es perfecta, ya que los argumentos insinuados sobre la sustancia y la cantidad tienen igual valor probativo respecto de cualquier otra entidad; pues si, por ejemplo, la blancura se da en la realidad, aunque se piense que se conserva sola sin la cantidad, por necesidad se manifiesta presente en algún lugar de un modo que le sea proporcionado. Y en la Eucaristía, según demostré en otra parte, Dios podría conservar la blancura sin la cantidad, cosa que podría hacer de modo semejante conservando la blancura en completa inmutabilidad local, e incluso conservándola respecto de las otras cosas con una proximidad igual a la que antes tenía, ya que en esto no hay contradicción alguna; luego es señal de

licet sub quantitate sit, est distincta res ab illa et natura sua prior illa, ideo ex se necessario secum affert extrinsecum modum praesentiae sibi realiter identificatum et distinctum a modo praesentiae quantitatis. Quid enim plus habet quantitas, ob quod secum afferat praesentiam seu ubicationem sibi accommodatam, quam ipsa substantia? Sicut ergo quantitas, hoc ipso quod est, necessario se exhibet alicubi praesentem, ita etiam substantia ex vi suae entitatis, si praecise ac separatim consideretur. Solum est differentia in modo praesentiae, ut iam explicuimus. Quod autem illae duae praesentiae naturaliter colligatae sint, et variata una varietur etiam alia, hoc non tollit distinctionem, sed provenit ex coniunctione ipsarum rerum quibus tales praesentiae radicantur. Et in argumentum distinctionis sufficit quod simpliciter non repugnat unam ab altera separari, et e converso.

Altera assertio de ubi *aliorum accidentium*

9. Hinc consequenter dicendum est *ubi* in tota sua latitudine sumptum non coarctari ad solas substantias, neque inter accidentia soli quantitati convenire, sed reliquis etiam accidentibus, sive corporalibus sive spiritualibus, quae in rerum natura existunt. Hanc assertionem mihi satis probat tertia obiectio supra proposita, in qua hoc tamquam inconveniens inferebatur; nam revera, consequenter loquendo, optime infertur; argumenta enim tacta de substantia et quantitate aeque probant de qualibet alia entitate; nam si albedo, verbi gratia, est in rerum natura, etiamsi intelligatur servari sola sine quantitate, necessario se exhibet praesentem alicubi modo sibi accommodato. Et in Eucharistia (ut alibi ostendi) posset Deus servare albedinem sine quantitate, quod similiter posset facere conservando albedinem omnino immutatam localiter, atque adeo conservando illam aeque indistantem ab aliis rebus ac antea erat, nam in

que la blancura tiene su *donde* propio cuasi definitivo, distinto del *donde* cuantitativo y propio de la cantidad. Y lo que hemos explicado antes en la blancura, tiene la misma razón en cualquier accidente corpóreo y también en los accidentes espirituales, como en el caso de las potencias angélicas; porque, aunque sean necesariamente concomitantes de su sustancia y estén donde quiera que esté ella, sin embargo, en ellos se da verdaderamente un modo propio de presencia que podría retener cada una, si fuese conservada sola, destruida toda otra entidad.

10. Por eso, según mi opinión, no piensan rectamente los que afirman que las sustancias separadas están en un lugar debido a la potencia de operar en el lugar y no debido a la sustancia en cuanto tal; porque, si se trata de estar en un lugar extrínseco, para esto no basta la potencia, sino que es necesaria la operación por la que entran en contacto con el lugar o con la cosa contenida en el lugar, de acuerdo con lo que hemos explicado en la sección anterior. Y si se refieren a estar en un lugar en cuanto únicamente expresa el estar en alguna parte en virtud de un *donde* intrínseco, en ese caso es falso que la sustancia esté en alguna parte por razón de la potencia más bien que por su propia razón; más aún, de algún modo la potencia es concomitante de la sustancia, aunque ella misma también, por razón de su entidad, si es que la tiene propia, exija su peculiar modo de presencia o de ubicación.

11. Así, pues, a la objeción tercera, que se funda únicamente en cierta sorpresa provocada por la multiplicación de los modos del *donde,* hay que decir que no hay mayor razón de sorpresa en el *donde* de la que hay en el *cuando* o duración; pues de la misma manera que cada cosa, por el hecho mismo de tener su existencia propia intrínseca, tiene también su propia e intrínseca duración, de modo igual posee su presencia propia intrínseca, aunque no identificada en el mismo grado, pues no es necesario mantener la semejanza en todos los puntos. Sin embargo, por estar todos los accidentes de un mismo sujeto allí a modo de una sola cosa, y por constituir con el sujeto de alguna manera una sola cosa, y por seguirse siempre naturalmente de la presencia de aquél, por eso mismo se dice que de todo ese compuesto total se da de alguna manera un solo *donde,* aunque en reali-

hoc nulla est repugnantia; ergo signum est habere albedinem proprium *ubi* quasi definitivum, distinctum ab *ubi* quantitativo et proprio quantitatis. Quod autem in albedine explicuimus, eiusdem rationis est in quolibet accidente corporeo et in accidentibus etiam spiritualibus, ut sunt potentiae angelicae; nam licet necessario comitentur suam substantiam et sint ubicumque est illa, nihilominus in eis vere est proprius praesentiae modus, quem unaquaeque retinere posset, si sola conservaretur, destructa omni alia entitate.

10. Quapropter, mea sententia non recte sentiunt qui dicunt substantias separatas esse in loco per potentiam operandi in loco, et non per substantiam ut sic; nam si sit sermo de esse in loco extrinseco, ad hoc non sufficit potentia, sed necessaria est operatio qua contingant locum seu rem loco contentam, iuxta ea quae explicuimus superiori sectione. Si vero loquantur de esse in loco ut tantum dicit esse alicubi per *ubi* intrinsecum, sic falsum est substantiam esse alicubi ratione potentiae, potius quam ratione sua; immo aliquo modo potentia comitatur substantiam, quamvis etiam ipsa, ratione suae entitatis, si illam propriam habeat, suum peculiarem modum praesentiae seu ubicationis requirat.

11. Ad obiectionem ergo tertiam, quae solum fundatur in quadam admiratione de multiplicatione modorum *ubi,* dicendum est non esse maiorem rationem admirationis in *ubi,* quam in *quando* seu duratione. Sicut ergo unaquaeque res hoc ipso quod habet propriam et intrinsecam existentiam, habet etiam propriam et intrinsecam durationem, ita etiam habet propriam et intrinsecam praesentiam, quamvis non aeque identificatam; non est enim necesse similitudinem tenere in omnibus. Tamen, quia omnia accidentia eiusdem subiecti sunt ibi per modum unius, et cum illo constituunt unum aliquo modo, et quia illius praesentiam semper naturaliter sequuntur, ideo illius totius compositi dicitur esse aliquo modo unum *ubi,* quamquam re-

dad no se trate propia y esencialmente de uno solo en su género, sino en virtud de cierta acumulación. Del mismo modo que hay que juzgar que un hombre vestido tiene un solo *donde*, aunque no quepa duda de que el cuerpo vestido y los vestidos tengan un *donde* distinto.

Respuesta al motivo de duda puesto en primer lugar

12. Y cabe, asimismo, confirmarlo con el ejemplo del movimiento local—y respondemos al mismo tiempo al motivo de duda puesto en primer lugar—; en efecto, se dice que una cosa se mueve *per accidens* con el movimiento de otra, no porque no cambie verdaderamente y en sí misma, ya que, de lo contrario, no se diría que cambiaba propiamente, sino metafóricamente o por denominación extrínseca. Sino que ese *per accidens* equivale a decir «por otro»; efectivamente, se dice que una cosa se mueve *per accidens* de este modo cuando el movimiento no se ejerce primaria y esencialmente sobre ella, sino sobre otra, la cual arrastra consigo a una segunda, como se ve con claridad en el hombre que se mueve en una nave, o en los vestidos que se mueven con el hombre. Este es, pues, el modo como hay que entender que los accidentes se mueven *per accidens* con el movimiento del sujeto, no en el sentido de que ellos mismos no sufran cambio verdaderamente y en sí mismos, puesto que en realidad cambian de lugar y de *donde*, y, en consecuencia, cambian también las relaciones de proximidad o de distancia respecto de las otras cosas, sino en el sentido de que son como transportados con el movimiento del sujeto.

13. *Si el* donde *está en un lugar por sí mismo o por otro* donde.—Mas alguno podrá urgir en el sentido de que, si los accidentes tienen su *donde*, al ser el mismo *donde* también un cierto accidente, tendrá también su *donde* distinto del *donde* del sujeto, y de este modo se procederá al infinito. Se responde con una solución vulgar, la cual suele darse en un proceso similar: que cada *donde* está presente por sí mismo dondequiera que ejerce su efecto formal. Porque cuando una misma forma participa de alguna manera de su razón y de su cuasi efecto formal, esto no lo tiene en virtud de otra forma, sino en virtud de sí misma, según se dijo antes respecto de la cantidad en un caso similar. En la cuestión presente

vera illud non sit proprie ac per se unum in suo genere, sed congregatione quadam. Sicut etiam homo vestitus censebitur habere unum *ubi*, cum tamen dubium non sit quin vestes et corpus vestitum diversa habeant *ubi*.

Responsio ad rationem dubitandi initio positam

12. Et hoc etiam confirmari potest exemplo motus localis (ut simul rationi dubitandi in principio positae respondeamus); dicitur enim una res per accidens moveri ad motum alterius, non quia vere et in se non mutetur, alioqui non proprie, sed per metaphoram aut denominatione extrinseca mutari diceretur. Sed illud *per accidens* perinde est ac per aliud; tunc enim dicitur res sic moveri per accidens, quando motus non exercetur primo et per se circa illam, sed circa aliam, quae alteram secum trahit, ut plane constat de homine qui movetur in navi, vel de vestibus quae moventur cum homine. Ad hunc ergo modum intelligendum est moveri accidentia ad motum subiecti per accidens, non quod ipsa non vere et in se mutentur, nam revera mutant locum et *ubi*, et consequenter etiam mutant relationes propinquitatis vel distantiae ad res alias, sed quia quasi deferuntur ad motum subiecti.

13. Ubi*ne per se aut per aliud* ubi *sit in loco.*— Sed instabit tandem aliquis, quia si accidentia habent propria *ubi*, cum ipsum etiam *ubi* sit quoddam accidens, habebit etiam suum *ubi* distinctum ab *ubi* subiecti, et ita procedetur in infinitum. Respondetur vulgari solutione, quae in simili processu dari solet, unumquodque *ubi* seipso esse praesens ubicumque suum formalem effectum exercet. Nam quando ipsa forma aliquo modo participat suam rationem et quasi effectum formalem, non per aliam formam, sed seipsa id habet, sicut supra in simili

esto se explica de modo especial en virtud de una diferencia que se ha de tener en cuenta entre el *donde* y los demás accidentes: que en el mismo *donde* no se puede cambiar nunca la presencia local, mientras que en los otros esto es posible, con la única excepción de las relaciones de proximidad y de distancia, las cuales se fundan en el *donde* mismo y por ello ajustan a él su comportamiento. Y la razón está en que los otros accidentes se hacen presentes por un modo distinto, mientras que el donde lo hace por sí mismo, y por eso no puede modificar la presencia, puesto que no puede modificar su entidad. Igual que decíamos antes que la acción no puede modificar su trascendental referencia al agente, puesto que ello no acaece en virtud de otra acción, sino por sí misma; y por eso, si se cambia la referencia al agente, no es la acción la que cambia de referencia, sino que se cambia la acción en el sujeto o en el efecto, eliminándose una y sucediendo otra en lugar de ella. Del mismo modo, pues, cuando el sujeto cambia de presencia, el *donde* mismo no cambia de relación de presencia, sino que se elimina un *donde* y en lugar de él se produce otro en una realidad que existe en algún lugar. De esta manera al *donde* le conviene un ser inmutable, propiedad que Aristóteles atribuye al lugar en el lib. IV de la *Física;* pero con toda propiedad y radicalmente—por así decirlo—le conviene al *donde* mismo, ya que al lugar extrínseco no le conviene, a no ser según cierta consideración formal de la superficie en cuanto existente con tal *donde* y en cuanto todas las superficies que se suceden en ese lugar participan de dicha formalidad, punto que se trata con más amplitud en otra ocasión.

SECCION VI

Modo de distinguir y clasificar el predicamento «donde», y propiedades que se le atribuyen

1. Por lo dicho en las secciones precedentes, es fácil resumir todas las demás cosas que pueden tener relación con la comprensión de este predicamento.

Se explica la división del donde *en definitivo y circunscriptivo*

2. En primer lugar se ve por lo dicho que en este predicamento es posible señalar un género supremo, el cual, mediante diferencias esenciales, es susceptible

dictum est de quantitate. In praesenti vero peculiariter hoc declaratur ex differentia notanda inter *ubi* et alia accidentia, quod in ipso *ubi* nunquam potest mutari praesentia localis, in aliis vero potest, exceptis solis relationibus propinquitatis et distantiae, quae fundantur in ipso *ubi* et ideo imitantur illud. Ratio vero est quia alia accidentia fiunt praesentia per modum distinctum, *ubi* vero seipso, et ideo non potest praesentiam mutare, quia non potest mutare suammet entitatem. Sicut etiam supra dicebamus actionem non posse mutare respectum transcendentalem ad agens, quia non alia actione, sed seipsa fit; et ideo si respectus ad agens mutatur, non mutat actio respectum, sed in subiecto vel effectu mutatur actio, et una tollitur et alia loco illius succedit. Ad eumdem ergo modum, quando subiectum mutat praesentiam, non mutat ipsum *ubi* respectum praesentiae, sed unum *ubi* tollitur et aliud loco illius fit in re alicubi existente. Et hoc modo convenit *ubi* esse immutabile, quam proprietatem attribuit Aristoteles loco, in IV Phys.; propriissime vero et radicaliter (ut sic dicam) convenit ipsi *ubi*, nam loco extrinseco non convenit nisi secundum formalem quamdam considerationem superficiei ut existentis in tali *ubi* et quatenus omnes superficies ibi succedentes illam formalitatem participant, de quo alibi latius.

SECTIO VI

Quomodo distinguendum et ordinandum sit praedicamentum "ubi", quaeve proprietates illi tribuantur

1. Ex dictis in praecedentibus sectionibus facile est reliqua omnia quae ad intelligentiam huius praedicamenti pertinere possunt, breviter colligere.

Divisio ubi *in definitivum et circumscriptivum exponitur*

2. Primo enim ex dictis constat posse in hoc praedicamento assignari unum supre-

de ser dividido en sus especies subalternas hasta las últimas y hasta los individuos. Esta coordinación es posible hacerla con bastante propiedad, si adaptamos al *donde* aquella división que suele darse del lugar o mejor de estar en un lugar, es decir, o definitiva o circunscriptivamente. Esta división está tomada del Damasceno, lib. I *De Fide*, c. 17, y lib. II, c. 3, aunque no se valga de la palabra misma *definir* o *definitivamente*, sino únicamente de la palabra circunscribir; explica, empero, que no tiene el mismo valor en las cosas espirituales que en las corporales, y para explicar esta diversidad los teólogos se valieron de estas dos palabras, *circunscriptivamente* y *definitivamente*. Se dice, pues, que una cosa está circunscriptivamente en un lugar, cuando de tal manera está en él, que está toda en todo y cada parte en la parte del espacio que ocupa; por el contrario, se dice que algo está definitivamente cuando de tal manera está en un lugar, que está contenido dentro de un espacio determinado, sin que al mismo tiempo pueda estar naturalmente fuera de él. Ahora bien, hay que sobreentender la negación de la extensión, porque, en otro caso, lo que está circunscriptivamente en un lugar también lo estará definitivamente, puesto que de modo natural no puede estar al mismo tiempo en otro *donde*. En este sentido el *estar definitivamente* puede entenderse genéricamente en cuanto se distingue de estar en todas partes, lo cual es propio de Dios. Así, pues, para que en aquel caso se trate de una razón específica, ha de sobreentenderse una negación, concretamente que se diga que está definitivamente en un lugar aquella realidad que, aunque no tenga extensión de partes en el lugar, sin embargo, de tal manera está contenida dentro de unos límites determinados, que naturalmente no puede estar fuera de aquel *donde*. De esta suerte esta división viene a coincidir con la división del *donde* en corpóreo y espiritual, habiéndose demostrado antes que estos dos miembros son específicamente distintos.

Primera objeción contra la división y solución de la misma

3. *Si el punto está circunscriptiva o definitivamente en un lugar.*—Mas cabe que alguien objete por el hecho de que el punto tiene también su *donde*, sin que en él haya extensión de partes, de tal manera que puede estar todo en todo y todo

mum genus, quod per essentiales differentias dividi potest in species subalternas usque ad ultimas et usque ad individua. Haec autem coordinatio satis accommodate fit, si divisionem illam quae de loco seu potius de esse in loco dari solet, scilicet, vel definitive vel circumscriptive, ad *ubi* accommodemus. Quae divisio sumpta est ex Damasceno, lib. I de Fide, c. 17, et lib. II, c. 3, quamvis ipso verbo *definiendi* aut *definitive* non utatur, sed solum verbo circumscribendi; declarat tamen non habere eamdem vim in rebus spiritualibus et in corporalibus, et ad hanc diversitatem significandam usi sunt theologi illis duobus vocibus *circumscriptive* et *definitive*. Dicitur ergo res esse alicubi circumscriptive, quando ita ibi est, ut sit tota in toto, pars in parte spatii quod occupat; definitive autem dicitur esse aliquid quod ita est alicubi, ut intra definitum spatium contineatur, nec simul possit extra illud naturaliter esse. Est autem subintelligenda negatio extensionis, nam alias etiam id quod est circumscriptive in loco, erit etiam definitive, quia non potest naturaliter simul esse in alio *ubi;* quo sensu illud *esse definitive* potest generice sumi prout distinguitur ab esse ubique, quod est proprium Dei. Ut ergo illa sit ratio specifica, subintelligenda est negatio, videlicet, ut res illa dicatur esse definitive in loco, quae licet non habeat in loco extensionem partium, intra certos tamen limites ita continetur, ut extra illud *ubi* naturaliter esse non possit. Atque ita illa divisio fere coincidit cum divisione *ubi* in corporeum et spirituale, quae duo membra esse specie diversa superius ostensum est.

Prima obiectio contra divisionem eiusque solutio

3. *Punctum an circumscriptive an definitive in loco sit.*— Sed obiicere quis potest, nam punctum habet etiam suum *ubi*, in quo non est extensio partium, ut possit esse totum in toto et totum in qualibet parte, et

en cada una de las partes, sin que, no obstante, se diga que el punto está en un lugar definitivamente, sino más bien circunscriptivamente. En primer lugar se responde que no es preciso que el *donde* del punto mismo esté contenido en dicha división, porque, así como Aristóteles dijo que el punto no está de suyo, sino *per accidens*, en un lugar, y así como el punto no es cantidad, sino principio de cantidad, del mismo modo nosotros podemos afirmar que el punto no tiene *donde*, sino principio de un *donde* corpóreo. Por eso, además, se dice que en el mismo grado que se trata de un *donde*, se reduce al circunscriptivo, debiendo también sobreentenderse en la explicación del *donde* definitivo que, bajo la negación de la extensión de partes, está comprendida la negación de estar en un lugar por modo de un principio de tal extensión; y de ello suele decirse en otro sentido que es indivisible en cuanto tiene una posición en el continuo.

Segunda objeción con su respuesta

4. Se objetará aún que el *donde* intrínseco de la sustancia material y también el de los accidentes materiales, al margen de la cantidad, es divisible, de manera que, por razón de él, el todo está en el todo y la parte está en la parte, y que, sin embargo, de suyo no se trata de un *donde* circunscriptivo, ya que esto de por sí primariamente sólo le conviene a la cantidad, sin convenirle a otro, a no ser por razón de ella. A esto se puede responder de dos maneras, para que la división sea adecuada. En primer lugar, que todo *donde* de una realidad material está comprendido en el *donde* circunscriptivo, porque, aunque de suyo y por sí mismo no posea necesariamente extensión de partes en orden al lugar, sino por razón de la cantidad, sin embargo, exige por su propia naturaleza el poseer dicha extensión mediante la cantidad. Por eso puede hacerse una subdivisión del *donde* circunscriptivo, ya que el uno es tal por su propia virtud o por la naturaleza del sujeto al que próximamente modifica; mientras que el otro es aquel que no tiene por su propia virtud la extensión antes dicha, pero es apto para poseerla mediante la cantidad. Y según esta interpretación, si por potencia divina y sin nuevo milagro la sustancia material estuviese en algún lugar sin cantidad, tendría su *donde* material y circunscriptivo, porque, aunque según ese estado no estaría necesariamente toda

tamen punctum non dicitur esse alicubi definitive, sed potius circumscriptive. Respondetur primo non oportere ut *ubi* ipsius puncti in illa divisione contineatur, quia, sicut Aristoteles dixit punctum non esse in loco per se sed per accidens, et sicut punctum non est quantitas sed principium quantitatis, ita nos dicere possumus punctum non habere *ubi*, sed principium *ubi* corporei. Unde ulterius dicitur eo modo quo illud est *ubi*, reduci ad circumscriptivum; et in descriptione *ubi* definitivi subintelligendum etiam erit sub negatione extensionis partium comprehendi negationem essendi in loco per modum principii talis extensionis; quod alio modo dici solet esse indivisibile ut habens positionem in continuo.

Secunda obiectio et responsio

4. Dices rursus: intrinsecum *ubi* substantiae materialis et accidentium etiam materialium, praeter quantitatem, est divisibile, ita ut ratione illius totum sit in toto et pars in parte, et tamen ex se non est *ubi* circumscriptivum, nam hoc per se primo soli quantitati convenit, et non alteri nisi ratione illius. Ad hoc duobus modis responderi potest, ut adaequata sit divisio. Primo, omne *ubi* rei materialis comprehendi sub *ubi* circumscriptivo, quia, licet ex se et per se non necessario habeat extensionem partium in ordine ad locum, sed ratione quantitatis, tamen ex natura sua postulat ut media quantitate habeat illam extensionem. Unde *ubi* circumscriptivum subdistingui potest, nam unum est per se tale ex vi sua seu ex natura illius subiecti quod proxime afficit. Aliud vero est quod non habet praedictam extensionem ex vi sua, tamen aptum est illam habere media quantitate. Et iuxta hanc interpretationem, si substantia materialis esset alicubi sine quantitate per divinam potentiam et absque novo miraculo, haberet *ubi* materiale et circumscriptivum, quia licet secundum illum statum non necessario esset tota substantia

la sustancia en todo y la parte en la parte del espacio en virtud de la presencia o del *donde* que entonces poseyese, sin embargo, por su naturaleza exigiría siempre este modo de estar en el lugar mediante la cantidad.

5. En segundo lugar, podemos decir que todo *donde*, fuera de aquel que es propio de la cantidad, pertenece al modo de estar definitivamente en el lugar, y que así la sustancia material está de dos maneras donde está, es decir, definitiva y circunscriptivamente. No en cuanto uno de éstos esté incluido en el otro, sino en virtud de modos específicamente diversos, de los cuales el uno corresponde a dicha sustancia de suyo y por razón de sí misma, mientras que el otro le conviene *per accidens*, o sea, por otro, es decir, por denominación y por conexión con la cantidad; por eso el primero es más inseparable de la sustancia que el segundo, según se ve en la sustancia material conservada sin la cantidad, ya que, según esta interpretación, estaría definitivamente en un lugar y no circunscriptivamente. Y este modo de expresarse parece estar más de acuerdo con el uso vulgar; en efecto, no se dice de una cosa que esté circunscriptivamente a no ser que esté circunscrita por una superficie externa, o al menos que pueda estarlo en lo que se refiere al modo de estar en un lugar, como es el caso de la última esfera; ahora bien, la sustancia que careciese de cantidad no estaría de esta manera en lugar alguno; luego estaría presente más bien definitiva que circunscriptivamente. En consecuencia, cuando, al definir el estar circunscriptivamente en un lugar, se dice que consiste en que el todo esté en todo y la parte en la parte, debe sobreentenderse de suyo y por necesidad intrínseca de dicha presencia, conviniéndole de este modo al solo *donde* cuantitativo. Con ello, además, el *donde* definitivo, diferenciado así del circunscriptivo, no se convierte con el *donde* espiritual, sino que más bien es menester hacer una subdivisión; en efecto, uno es aquel al que le es contradictoria la extensión de partes, y éste es inmaterial; otro, por el contrario, es aquel al que no le es contradictoria, aunque de suyo no la posea necesariamente, sino sólo por razón de la propiedad adjunta. Y cada uno de ellos puede dividirse ulteriormente en el *donde* de la sustancia o el del accidente, quedando de este modo perfecta la división.

in toto et pars in parte spatii ratione praesentiae seu *ubi* quod tunc haberet, tamen natura sua semper postularet hunc modum essendi in loco media quantitate.

5. Secundo dicere possumus omne *ubi*, praeter illud quod est proprium quantitatis, pertinere ad modum essendi definitive in loco, atque ita substantiam materialem dupliciter esse ubi adest, scilicet, et definitive et circumscriptive. Non quatenus unum horum includitur in alio, sed per modos specie diversos, quorum unus per se et ratione sui convenit tali substantiae, alius per accidens seu per aliud, nimirum, per denominationem et coniunctionem ad quantitatem; unde prior est inseparabilior a substantia quam posterior, ut patet in substantia materiali conservata sine quantitate, quae, iuxta hanc interpretationem, esset definitive alicubi et non circumscriptive. Et hic modus loquendi videtur magis accommodatus communi usui; nam res non dicitur esse circumscriptive, nisi vel a superficie externa circumscribatur vel saltem circumscribi possit quantum est ex modo essendi alicubi, ut ultima sphaera; substantia autem carens quantitate non ita esset alicubi; esset ergo praesens potius definitive quam circumscriptive. Unde, cum dicitur in definitione essendi alicubi circumscriptive, quod sit totum in toto et pars in parte, subintelligendum est per se et ex intrinseca necessitate talis praesentiae, atque ita convenit soli *ubi* quantitativo. Unde ulterius *ubi* definitivum sic condivisum a circumscriptivo non convertitur cum *ubi* spirituali, sed potius subdividendum est; nam aliud est cui repugnat extensio partium, et hoc est immateriale; aliud vero cui non repugnat, quamvis ex se non necessario illam habeat, sed solum ratione adiunctae proprietatis. Et utrumque eorum potest ulterius dividi in *ubi* substantiae vel accidentis, et ita erit perfecta divisio.

Solución de la tercera objeción

6. Cabe hacer otra objeción por el hecho de que en el misterio de la Eucaristía el cuerpo de Cristo tiene su presencia, que verdaderamente corresponde a este predicamento, ya que se trata de un accidente en cuanto es un modo añadido a la sustancia de dicho cuerpo, y no es de otro predicamento, sino de éste; y, sin embargo, no queda contenida bajo la división que se dio antes, puesto que, de acuerdo con ella, ni tiene extensión de partes en orden al lugar, ni le resulta tampoco contradictorio estar en otra parte; por tanto, ni es circunscriptiva ni definitiva. Mas esta objeción plantea una duda teológica, la cual nosotros hemos expuesto con amplitud en el III tomo de la III parte, disp. XLVIII, sec. 3, consistente en ver si se ha de decir que Cristo está definitivamente en el Sacramento; y allí dijimos que no es preciso que aquella presencia esté comprendida en esta división. Empero tenemos por probable que aquella presencia pertenece directa y propiamente a este predicamento, porque, caso de no pertenecer, esto se debería, sobre todo, a que es sobrenatural; mas esto no constituye obstáculo, porque también las cualidades sobrenaturales pertenecen directamente al predicamento de la cualidad, puesto que, por ser finitas, pueden tener conveniencia unívoca con las cualidades de orden natural; otro tanto juzgo, proporcionalmente, sobre la presencia en cuestión. Por eso, para que lo dividido y la división abarquen el ámbito total de este predicamento, es necesario o comenzar por establecer la división de la presencia local en natural y sobrenatural, y luego dividir la natural en definitiva y circunscriptiva; o, al menos, cosa que puede hacerse sin mayores dificultades, podría llamarse presencia definitiva en general a toda aquella que se da sin extensión de partes en el espacio, o a aquella por la cual la cosa presente está toda en el todo y toda en cualquiera de las partes, dejando a un lado la inmensidad; ésta, a su vez, podría dividirse ulteriormente en aquella que es connatural al sujeto y en la que es sobrenatural, o, al menos, en aquella que está por naturaleza determinada a un solo *donde* limitado, y en aquella que no tiene de suyo una limitación tan grande, aunque no se trate de la inmensidad; de este tipo, pues, puede

Tertia obiectio dissolvitur

6. Rursus vero obiici potest quia in mysterio Eucharistiae habet corpus Christi suam praesentiam, quae vere spectat ad hoc praedicamentum, nam est quoddam accidens quatenus est quidam modus additus substantiae illius corporis, et non est alterius praedicamenti nisi huius; et tamen non continetur sub praedicta divisione, quia nec secundum illam habet extensionem partium in ordine ad locum, nec etiam ei repugnat esse alibi, unde nec circumscriptiva est nec definitiva. Sed haec obiectio petit theologicum dubium, quod a nobis late tractatum est in III tomo III partis, disp. XLVIII, sect. 3, scilicet, an Christus in Sacramento dicendus sit esse definitive; ubi diximus non oportere illam praesentiam sub hac divisione comprehendi. Nihilomus tamen probabiliter credimus illam praesentiam directe et proprie pertinere ad hoc praedicamentum, quia, si non pertineret, maxime quia est supernaturalis; hoc autem non obstat, quia etiam qualitates supernaturales directe pertinent ad praedicamentum qualitatis, quia, cum finitae sint, possunt habere univocam convenientiam cum qualitatibus naturalis ordinis; ita ergo proportionaliter censeo de illa praesentia. Quapropter ut divisum et partitio totum ambitum huius praedicamenti comprehendat, oportet vel praemittere [1] partitionem praesentiae localis in naturalem et supernaturalem, et deinde naturalem dividere in definitivam et circumscriptivam: vel certe, quod non incommode fieri potest, posset definitiva praesentia generaliter appellari omnis illa quae est absque extensione partium in spatio, seu qua res praesens est tota in toto et tota in qualibet parte, absque immensitate; et haec dividi ulterius posset in eam quae est connaturalis subiecto, vel supernaturalis, vel certe in eam quae natura sua est definita ad unum limitatum *ubi*, et eam quae non habet

[1] El *praetermittere* que figura en algunas ediciones nos parece menos conforme con el contexto. (N. de los EE.)

pensarse que es la presencia sacramental del cuerpo de Cristo, como expliqué con más amplitud en el lugar referido.

Solución de la cuarta objeción

7. Se puede hacer una cuarta objeción sobre la misma división: en efecto, Dios también está en algún lugar, puesto que está en todas partes, y, sin embargo, ni está circunscriptiva ni definitivamente. Pero esta objeción más bien deja en claro que esa división se acomoda perfectamente al *donde* predicamental; efectivamente, Dios no está en un lugar por algún *donde* que pertenezca a este predicamento, porque su inmensa presencia no es un accidente, ni un modo de su sustancia, sino que es en absoluto su propia esencia. Y éste es el sentido en el que el Damasceno, lib. I, c. 6, niega que Dios esté en un lugar, concretamente en cuanto *estar en un lugar* expresa algo predicamental o finito, o sea, el hecho de estar contenido dentro del ámbito de un espacio determinado. En este sentido dice también el Crisóstomo, en la homilía 5 *ad Colos.*, que *Dios no está en parte alguna, aunque esté en todas partes*. Y S. Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 20: *Dios no está en algún lugar, porque lo que está en algún lugar está contenido en el lugar;* y en el libro VIII *Genes. ad lit.*, c. 26, dice que *Dios existe sin tiempo y lugar,* y en el libro *De Essentia div.* llama a Dios *ilocal,* y queriendo como explicar esto en el sermón 8 *De Verbis Domini,* dice que *Dios no está contenido en un lugar;* y antes hemos aducido muchos otros testimonios similares al tratar de la inmensidad de Dios.

Si la división expuesta es como la de un género en sus especies

8. En último lugar se objeta que esta división no es apta para estructurar este predicamento, porque no es la división de un solo género y ni siquiera es unívoca; en efecto, nada se escucha con más frecuencia de boca de los sabios que el que las cosas incorporales no están en un lugar más que equívocamente, según se echa de ver por Sto. Tomás, III, q. 52, a. 1, y q. 53, a. 1; luego el *donde* que es común a las cosas corporales y a las incorporales no puede ser un género.

ex se tantam limitationem, quamvis non sit immensitas; talis enim probabiliter existimari potest sacramentalis praesentia corporis Christi, ut latius in citato loco declaravi.

Quarta obiectio expeditur

7. Quarto obiici potest circa eamdem divisionem: nam Deus est etiam alicubi, cum sit ubique, et tamen neque est circumscriptive nec definitive. Verum haec obiectio potius declarat partitionem illam optime accommodari ad *ubi* praedicamentale; nam Deus non est alicubi per aliquod *ubi* pertinens ad hoc praedicamentum, quia eius immensa praesentia non est accidens, nec modus substantiae eius, sed omnino ipsamet essentia eius. Et hoc sensu negat Damascenus, lib. I, c. 6, Deum esse in loco, prout, nimirum, *esse in loco* dicit aliquid praedicamentale vel finitum, seu continentiam intra ambitum alicuius spatii determinati. Sic etiam Chrysostomus, homil. 5 ad Colos., dicit *Deum nusquam esse, licet sit ubique*. Et Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 20: *Deus non alicubi est, quod enim alicubi est continetur loco;* et lib. VIII Genes. ad litter., c. 26, dicit *Deum esse sine tempore ac loco;* et lib. de Essentia divin., vocat Deum *illocalem,* quod veluti declarans, serm. 8 de Verbis Domini, ait *Deum non contineri in loco;* et similia multa supra adduximus agentes de immensitate Dei.

Sitne dicta divisio generis in species

8. Ultimo obiicitur quod illa divisio non sit apta ad hoc praedicamentum constituendum, quia non est unius generis, immo nec univoca; nihil enim est frequentius in ore sapientium quam incorporalia non esse in loco nisi aequivoce, ut patet ex D. Thoma, III, q. 52, a. 1, et q. 53, a. 1; ergo *ubi* quod est commune incorporalibus et corporalibus

La respuesta es que ya se dijo antes que, propiamente y en rigor de expresión, una cosa es estar en algún lugar en virtud de un *donde* intrínseco, y otra es estar en lugar. Suele, por tanto, aquella expresión aplicarse al estar en el lugar extrínseco; más aún, Sto. Tomás, en el primer pasaje citado, declara expresamente que se entiende del estar en un lugar corpóreo. Y en este sentido no hay duda de que hay mucha analogía al hacer aplicación del mismo al ángel y al cuerpo, puesto que en uno significa estar contenido por el lugar mediante contacto cuantitativo, y, por el contrario, en el otro significa tocar el lugar con el contacto virtual o con la operación; por eso, igual que la cantidad o el contacto se dice analógicamente de la cantidad de masa y de la de virtud, así el estar en lugar se dice de esos dos modos. Ahora bien, si nos referimos con propiedad al *donde* intrínseco, cabría explicar esa expresión en referencia con la equivocación de realidad o de género, concretamente del modo que se dice que hay equivocaciones latentes en el género, o se afirma que lo corruptible y lo incorruptible difieren genéricamente. Mas si hablamos metafísica o lógicamente, entre estos *donde* hay en realidad conveniencia unívoca, puesto que ambos confieren formalmente a la realidad que modifican el estar realmente presente y determinada por un espacio concreto. Ni hay razón de que no se pueda abstraer del modo corpóreo y del incorpóreo un género común, del mismo modo que puede abstraerse de la sustancia o de la cualidad corpórea y de la incorpórea.

9. Aquí podría preguntarse todavía si todos los *donde* de los cuerpos son de la misma especie dentro de este predicamento, o si se diferencian según la diversidad de los cuerpos, o de acuerdo con la diversidad de los sitios del universo, pudiendo plantearse proporcionalmente la misma cuestión sobre los (*donde*) incorpóreos. Pero este problema ya es de competencia de la física, estando en conexión con él aquel otro de si los movimientos locales de los cuerpos son todos de la misma especie, por todo lo cual prescindimos ahora de estas cuestiones. Sin embargo, parece más probable que todos estos *donde* sean de la misma especie y que se diferencien sólo o por las relaciones de orden entre los propios cuerpos o entre las partes de un mismo cuerpo, tal como se dice que un cuerpo está arriba y otro

non potest esse genus. Respondetur iam supra dictum esse in proprietate et rigore sermonis aliud esse adesse alicubi per intrinsecum[1] *ubi,* aliud vero esse in loco. Illa ergo locutio dici solet de esse in loco extrinseco; immo D. Thomas, in priori loco citato, expresse declarat intelligi de esse in loco corporeo. Quo sensu sine dubio valde analogice dicitur de angelo et de corpore, quia in uno significat contineri a loco per contactum quantitativum, in alio vero significat contingere locum contactu virtuali seu operatione; unde, sicut quantitas vel contactus analogice dicitur de quantitate molis et virtutis, ita et esse in loco, de illis duobus modis. At vero proprie loquendo de intrinseco *ubi,* posset quidem illa locutio exponi de aequivocatione rei seu generis, eo, nimirum, modo quo dicuntur latere in genere aequivocationes, aut quo corruptibile et incorruptibile dicuntur genere differre. Loquendo autem metaphysice seu logice, revera est inter haec *ubi* univoca convenientia, quia utrumque confert formaliter rei quam afficit ut sit realiter praesens ac definita in certo spatio. Neque est cur abstrahi non possit commune genus a modo corporeo et incorporeo, aeque ac abstrahi potest a substantia vel qualitate corporea et incorporea.

9. Rursus vero hic inquiri poterat an omnia *ubi* corporum sint eiusdem speciei in hoc praedicamento, vel differant pro diversitate corporum, aut pro diversitate situum universi (et idem cum proportione quaeri potest de incorporeis). Sed haec quaestio iam ad physicam pertinet, cum qua coniuncta est alia, an motus locales corporum omnes sint eiusdem speciei, et ideo ab his quaestionibus nunc abstinemus. Probabilius tamen videtur omnia haec *ubi* esse eiusdem speciei differreque solum vel per respectus ordinis inter ipsa corpora seu partes eiusdem corporis, quomodo unum corpus dicitur esse sursum, aliud deorsum, vel per respectus ad sub-

[1] Nos inclinamos por esta lectura, frente al *extrinsecum* que aparece en otras ediciones. (N. de los EE.)

abajo, o por las relaciones al sujeto, igual que se dice que el lugar superior o que el inferior es natural o es violento.

Sobre las propiedades del donde

10. Por fin, resulta fácil también deducir de lo dicho las propiedades del *donde.* La primera de ellas y la principal, que consiste en ser inmóvil, ya la hemos explicado antes. Y de lo que dijimos allí mismo cabe inferir que, de la misma manera que todo *donde* es inmutable según el lugar, de igual modo, por el contrario, todo *donde,* en cuanto de él depende, es corruptible, porque de tal manera es inmutable, que siempre está en sujeto mudable, y el *donde* se destruye siempre por la mutación local del sujeto. La raíz de esto está en que todo sujeto de un *donde* posee un *donde* finito y limitado, y de esto se deriva que pueda cambiarlo y, en consecuencia, que el *donde* mismo pueda corromperse.

11. *El* donde *carece de intensidad.*—Gilberto, Alberto y otros le asignan otras dos propiedades, que son negativas y casi comunes a los demás predicamentos, fuera de la cualidad, concretamente el no ser susceptible de intensificación ni remisión y el no tener contrario. En la primera no existe dificultad alguna, puesto que en ese modo de presencia no se da escala ninguna en cuanto a la intensidad; en cambio, en cuanto a la extensión casi puede decirse con sentido general que todo *donde* posee su escala de grados y que es susceptible de más o menos, como se explicó suficientemente con anterioridad, tanto respecto del lugar de los cuerpos como del de los espíritus. Y digo «casi», porque puede hacerse una excepción con el lugar indivisible o el del punto, o el que el ángel puede tener por la presencia en un solo punto, en consonancia con una opinión probable. Mas no es necesario añadir la excepción, porque este mismo *donde* indivisible es a su manera principio de un *donde* extendido por el espacio, quedando de este modo contenido dentro de él.

12. *En qué sentido se dice que el* donde *carece de contrario.*—Por lo que se refiere a la segunda propiedad, hay que recordar que, según lo dicho antes en la disp. XLV, dentro de la contrariedad, incluso en cuanto se la distingue de la

iectum, quomodo dicitur locus superior vel inferior esse naturalis vel violentus.

De proprietatibus ipsius ubi

10. Ultimo facile etiam est ex dictis proprietates ipsius *ubi* colligere. Quarum prima ac praecipua est quod sit immobile, quam in superioribus declaratam reliquimus. Et ex ibidem dictis colligere licet, sicut omne *ubi* immutabile est secundum locum, ita e converso omne *ubi* esse corruptibile, quantum est de se, quia ita ipsum est immutabile, ut semper sit in subiecto mutabili; per mutationem autem localem subiecti corrumpitur ipsum *ubi.* Et radix huius est, quia omne subiectum *ubi* habet finitum et limitatum *ubi,* et inde provenit ut mutare illud possit, et consequenter ut ipsum *ubi* possit corrumpi.

11. Ubi *intensione caret.*— Alias duas proprietates assignant Gilbert., Albert. et alii, negativas et fere communes caeteris praedicamentis extra qualitatem, nimirum, non posse intendi nec remitti et non habere contrarium. Et in priori nulla est difficultas, quia in illo modo praesentiae nulla est latitudo quoad intensionem; quoad extensionem vero in universum fere dici potest omne *ubi* habere latitudinem et suscipere magis vel minus, ut satis in superioribus declaratum est, tam in loco corporum quam spirituum. Dico autem "fere", quia excipi potest locus indivisibilis, vel puncti, vel quem angelus habere potest per praesentiam ad solum punctum, iuxta probabilem opinionem. Sed non oportet exceptionem addere, quia hoc ipsum *ubi* indivisibile est suo modo principium *ubi* extensi per spatium, et ita sub illo continetur.

12. Ubi *quo sensu dicatur carere contrario.*— Quod autem spectat ad alteram proprietatem, recolendum est ex superius dictis disp. XLV, contrarietatem, etiam ut distinguitur ab oppositione privativa, aliam esse

oposición privativa, una es propísima, que es aquella que tiene lugar entre formas que guardan la máxima distancia dentro del mismo género, siendo menos propia aquella otra que se da entre los términos de una escala, en cuanto se puede pasar sucesivamente del uno al otro, y así en un proceso de aumento la cantidad mayor y la menor son tenidas por términos contrarios, igual que en un proceso de intensificación lo son el grado intenso y el remiso. Así, pues, cuando se dice que la carencia de contrariedad es una propiedad del *donde,* debe entenderse que nos referimos a la contrariedad primera y propísima, y de este modo es una cuestión clara, sobre todo habiéndose dicho que todos los *donde* que pueden afectar naturalmente a un mismo sujeto son de la misma especie. En cambio, entre los *donde* se da la segunda contrariedad; en efecto, el movimiento local es movimiento con toda propiedad; ahora bien, todo movimiento se hace entre términos positivos y contrarios, al menos en el sentido dicho, como se desprende con evidencia de Aristóteles, lib. V de la *Física,* c. 2, texto 10; luego el término esencial del movimiento local tiene otro que le es contrario; mas el término primario y esencial del movimiento local es el *donde* mismo, según se demostró antes y lo enseña el propio Aristóteles en el pasaje anterior, c. 1; luego el *donde* tiene contrario, al menos entendido en el segundo modo expuesto. Y esta contrariedad sólo consiste en que un *donde* está en contradicción formal con el otro, mediando entre ellos una cierta dimensión de espacio, en la cual los dos *donde* extremos tienen esta oposición que consiste en que cuanto más nos separamos del uno más nos acercamos al otro, y viceversa. Y este modo de oposición se puede descubrir también entre los elementos que pertenecen a la misma especie, como es evidente por lo dicho. Aquí, a su vez, se presentaba la cuestión de saber si entre muchos *donde,* sobre todo corporales, es tal el grado de oposición, que ni siquiera por la potencia absoluta de Dios puedan darse al mismo tiempo en el mismo sujeto, lo cual es preguntarse si repugna totalmente que un mismo cuerpo esté simultáneamente en dos lugares; mas esta cuestión la he tratado con amplitud en el tomo III de la tercera parte.

propriissimam, quae versatur inter formas sub eodem genere maxime distantes, aliam vero esse minus propriam, quae reperitur inter terminos alicuius latitudinis, quatenus ab uno ad alium successive potest transitus fieri, quomodo in augmentatione minor et maior quantitas censentur termini contrarii, et in intensione gradus remissus et intensus. Quando ergo carentia contrarietatis dicitur proprietas *ubi,* intelligendum est de priori et propriissima contrarietate, et ita est res clara, praesertim cum dictum sit omnia *ubi* quae naturaliter possunt afficere idem subiectum esse eiusdem speciei. At vero posterior contrarietas inter *ubi* reperitur, nam motus localis est propriissimus motus; omnis autem motus fit inter terminos positivos et contrarios, saltem illo modo, ut patet ex Aristotele, lib. V Phys., c. 2, text. 10; ergo terminus per se motus localis habet alium sibi contrarium; terminus autem primarius ac per se motus localis est ipsum *ubi,* ut supra ostensum est, et idem Aristoteles docet supra, c. 1; ergo *ubi* habet contrarium, saltem illo posteriori modo. Quae contrarietas in hoc solum consistit quod unum *ubi* formaliter repugnat alteri, et inter ea est quaedam latitudo spatii, in qua extrema *ubi* hanc habent oppositionem, quod dum ab uno receditur, ad aliud acceditur, et e converso. Qui modus oppositionis inveniri potest etiam inter ea quae sunt eiusdem speciei, ut ex dictis constat. Hic autem insinuabat se quaestio an inter plura *ubi,* praesertim corporalia, tanta sit repugnantia, ut nec per potentiam Dei absolutam possint simul esse in eodem subiecto, quod est quaerere an omnino repugnet idem corpus esse simul in duobus locis; sed hanc quaestionem fuse tractavi in tomo III tertiae partis.

DISPUTACION LII

EL SITIO

RESUMEN

A continuación del "donde" y en razón de la estrecha vinculación con este predicamento, Suárez dedica ahora una breve disputación al sitio, exponiendo:

I. Su naturaleza y relaciones con el "donde" (sec. 1).
II. Su división y propiedades (sec. 2).

SECCIÓN I

Expuestas las diversas acepciones del sitio (1), se rechazan las tres opiniones siguientes: 1) que el sitio es una denominación extrínseca (2); 2) que el sitio es una relación (3-5); 3) que el sitio consiste en algo absoluto con una relación (6). La opinión de Suárez es que el sitio es un modo de la cosa situada (7), modo que es el mismo "donde" concebido bajo razón distinta (8-11).

SECCIÓN II

Una vez declarado cuál es el sujeto del sitio (1-3), se explican las diversas clases de sitio (4) y sus propiedades (5).

DISPUTACION LII

EL SITIO

El estudio del sitio va anejo al estudio del donde.—El sitio guarda estrechísima conexión y coincidencia con el *donde,* y por ello la presente disputación sucede oportunamente a la anterior; y la despacharemos con suma brevedad, porque, como se desprenderá de su desarrollo, este género no añade nada a los anteriores, a no ser una cierta denominación predicamental, que puede explicarse en pocas palabras.

SECCION PRIMERA

QUÉ ES EL SITIO Y CÓMO DIFIERE DEL «DONDE»

1. *Diversas acepciones de sitio.*—Ciertamente que resulta difícil explicar en qué consiste el sitio para que pueda constituir un género de ente distinto de los demás. En efecto, la palabra *sitio* parece que puede tomarse en tres sentidos. Primeramente en cuanto significa en general el lugar extrínseco en que está puesta una cosa, el cual lugar no es una forma o accidente de la cosa, sino que es como su sostén, como si dices que la porción de tierra en que está plantado un árbol es su sitio, siendo evidente que en este caso el sitio no constituye un predicamento. En segundo lugar, puede significar una relación de orden, como estar arriba o abajo, o en el lugar primero o segundo, o sea, en el más digno o en el menos digno, correspondiendo esta relación, cuando es real, al predicamento *en orden a algo* (relación). En un tercer sentido significa la posición de las partes en orden

DISPUTATIO LII

DE SITU

Situs consideratio tractationi ubi *annexa.*— Situs propinquissime adiacet et convenit cum ipso *ubi,* et ideo praesens disputatio convenienter praecedenti succedit; quam brevissime expediemus, quia, ut ex discursu eius constabit, hoc genus nihil rei addit superioribus, sed quamdam praedicamentalem denominationem, quae brevissime explicari potest.

SECTIO PRIMA

QUIDNAM SIT SITUS, ET QUO MODO AB "UBI" DIFFERAT

1. *Variae situs acceptiones.*— Difficile sane est explicare quidnam situs sit, ita ut diversum genus entis a reliquis constituere possit. Vox enim *situs* tribus modis accipi posse videtur. Primo, ut significat generatim locum illum extrinsecum in quo res sita est, qui non est forma vel accidens rei, sed quasi sustentaculum eius, ut si dicas portionem terrae in qua arbor plantata est esse situm eius, et sic per se notum videtur situm non constituere praedicamentum. Secundo significare potest quamdam relationem ordinis, ut esse sursum vel deorsum, aut in priori vel posteriori loco, seu in digniori vel minus digno, quae relatio, quando realis est, ad praedicamentum *ad aliquid* spectat. Tertio modo significat positionem partium in ordine ad locum; et in hac significatione censetur constituere hoc praedica-

al lugar, siendo ésta la significación con la que se piensa que constituye este predicamento; pero presenta la misma dificultad, porque tampoco en esta posición parece mediar nada que no pertenezca a otros predicamentos, ya que en la posición de las partes en orden al lugar o se considera el *donde* de cada una de las partes, no siendo esto más que el *donde* parcial del todo, razón por la que se reduce al mismo predicamento como algo incompleto; o se considera la relación que de esto surge entre las partes mismas, cosa que pertenece al predicamento de la relación; o se considera la disposición total del sujeto, la cual resulta de las partes así situadas, y esta disposición o no es más que el *donde* íntegro del todo, o, a lo sumo, le añade una cierta figura propia del mismo *donde,* perteneciente al predicamento de la cualidad. No se manifiesta, pues, nada nuevo que pueda constituir el sitio. Se confirma, porque hay una doble disposición de las partes cuantitativas: una se dice que está en el todo considerado en sí mismo o en orden a sí mismo, como se ve por Aristóteles, en los *Predicamentos,* sobre la cantidad, la cual consiste en el hecho de que en el mismo todo hay unas partes extremas y otras intermedias y una que es considerada como el centro de las demás, y, finalmente, en el mismo todo una está después de otra; por el contrario, hay otra posición de las partes en orden al lugar, la cual consiste en una coordinación similar de ellas según su *donde* intrínseco, ya que el lugar extrínseco no es en absoluto necesario para esta posición de las partes. Ahora bien, la primera posición de las partes no añade sobre la cantidad más que la relación de las partes, y, por consiguiente, en cuanto a aquello que es absoluto, pertenece al mismo predicamento de la cantidad; luego, guardando la misma proporción, el sitio, si se exceptúan las relaciones, no puede significar más que al *donde* mismo.

Refutación de la primera sentencia, que afirma que el sitio es una denominación extrínseca

2. En la explicación de este predicamento no hay lugar para la pura denominación extrínseca, en la que algunos hacen consistir todas las razones de los seis últimos predicamentos, sentencia que explica de modo general y defiende amplia-

mentum; eamdem tamen difficultatem habet, quia in hac etiam positione nihil intervenire videtur quod ad alia praedicamenta non pertineat, quia in positione partium in ordine ad locum aut consideratur *ubi* uniuscuiusque partis, et hoc non est nisi partiale *ubi* totius, unde ad idem praedicamentum reducitur tamquam quid incompletum; aut consideratur respectus qui inde consurgit inter partes ipsas, et ille pertinet ad praedicamentum relationis; vel consideratur integra dispositio subiecti, quae ex partibus sic situatis consurgit, et illa dispositio vel nihil est nisi integrum *ubi* totius, vel ad summum addit figuram quamdam ipsiusmet *ubi,* ad praedicamentum qualitatis pertinentem. Nihil ergo novi apparet quod possit esse situs. Et confirmatur, nam duplex est positio partium quantitativarum: una dicitur esse in toto secundum se seu in ordine ad se, ut patet ex Aristotele, in Praedicament., de Quantitat., quae in hoc consistit quod in ipso toto quaedam partes sunt extremae, et quaedam intermediae, et quaedam consideratur ut centrum aliarum, ac denique una post aliam in toto ipso; alia vero est positio partium in ordine ad locum, quae consistit in simili coordinatione earum secundum *ubi* intrinsecum, nam extrinsecus locus non est simpliciter necessarius ad hanc partium positionem. Sed prior positio partium non addit supra quantitatem nisi relationem partium, et ideo secundum id quod est absolutum, ad idem praedicamentum quantitatis pertinet; ergo eadem proportione situs praeter relationes nihil aliud dicere potest quam ipsum *ubi.*

Prima sententia, quod situs sit denominatio extrinseca reiicitur

2. In hoc praedicamento explicando non habet locum sola denominatio extrinseca, in qua aliqui ponunt omnes rationes sex posteriorum praedicamentorum, quam sententiam generaliter tractat et late defendit Fonseca,

mente Fonseca, V *Metaph.,* c. 15, q. 7; sin embargo, no dice nada especial sobre este predicamento, aunque respecto de otros, sobre todo del *donde,* haya acusado la dificultad. Y ésta, sin embargo, no es menor respecto del sitio; en efecto, las denominaciones que se piensa que pertenecen a este predicamento no pueden en modo alguno ser atribuidas a alguna forma o cuerpo extrínseco, como lo dio a entender suficientemente Aristóteles en los *Predicamentos,* capítulo sobre los seis últimos, al afirmar que las denominaciones propias de este predicamento se toman de la posición; mas la posición no es una denominación extrínseca, como se echa de ver con más claridad en los casos particulares. Así, por ejemplo, estar sentado es una denominación propia de este predicamento, y no está tomada del asiento en que alguien se sienta, sino del acto de estar sentado, el cual es una cierta disposición interna del cuerpo mismo que se sienta; de igual manera, de alguien se dice que está de pie no por el aire que lo rodea, ni, verbigracia, por la tierra sobre la que acaso está de pie, pues podría tocar la tierra del mismo modo, aunque no estuviese de pie, sino que tuviese otra disposición del cuerpo; y aunque no hubiese aire alguno que lo rodease, el hombre verdaderamente estaría de pie o estaría sentado; y fuera de estas cosas, no se puede imaginar nada extrínseco de donde se pueda tomar tal denominación.

No se admite la segunda sentencia, que afirma que el sitio es una relación

3. Por consiguiente, si referida a alguno de estos predicamentos resulta probable la opinión de Escoto, de que consisten en una relación, ello acaece sobre todo en este caso, puesto que no parece posible pensar ninguna otra cosa intrínseca, según queda propuesto en el motivo de duda. Y está en su apoyo Aristóteles en el capítulo sobre la relación, donde enumera el sitio entre las cosas que pertenecen a dicho predicamento, y lo llama posición, poniendo como ejemplos el *estar acostado, estar de pie, estar sentado,* y luego en el c. 9 sobre los seis últimos predicamentos, afirma que el estar situado no es más que lo denominativo mismo, tomado de la posición, explicando que el sitio en este caso no es un nombre abstracto, sino concreto, cuyo abstracto sería la situación o posición, de la que Aristóteles afirma que es una relación.

V Metaph., c. 15, q. 7; nihil tamen speciale dicit de hoc praedicamento, quamquam de aliis, et maxime de *ubi,* difficultatem senserit. Quae tamen non minor est in situ; nam denominationes quae ad hoc praedicamentum pertinere censentur, nullo modo possunt alicui formae vel corpori extrinseco attribui, ut satis indicavit Aristoteles in Praedicament., capite de Sex ultimis, dicens denominationes huius praedicamenti sumi a positione; positio autem non est denominatio extrinseca, quod in particulari clarius patet. Ut, verbi gratia, sedere est denominatio huius praedicamenti, quae non sumitur a sede in qua quis sedet, sed a sessione, quae est interna quaedam dispositio ipsius corporis sedentis; similiter stare quis dicitur non ab aere circumscribente, neque a terra, verbi gratia, in qua forte stat; posset enim eodem modo contingere terram, etiamsi non staret, sed aliam dispositionem corporis haberet; et quamvis nullus esset aer circumstans, homo vere esset stans aut sedens; praeter haec autem fingi non potest aliquid extrinsecum, unde illa denominatio sumatur.

Secunda sententia, quod situs sit relatio, non probatur

3. Quapropter, si in aliquo ex his praedicamentis probabilitatem habet opinio Scoti, quod in relatione consistant, maxime quidem in hoc, quia nihil aliud intrinsecum videtur posse excogitari, ut in ratione dubitandi propositum est. Et favet Aristoteles, in capite de *ad aliquid,* ubi situm numerat inter ea quae sunt illius praedicamenti, et positionem illud vocat, et ponit exempla *recubatio, statio, sessio,* et postea, in c. 9, de Sex ultimis praedicamentis, dicit situm esse nihil aliud esse quam denominativum ipsum, sumptum a positione, declarans situm in praesenti non esse nomen abstractum, sed concretum, cuius abstractum erit situatio vel positio, quam dicit Aristoteles esse relationem.

4. Sin embargo, esta sentencia, si se refiere a la relación predicamental, no se puede admitir, porque de lo contrario no se constituiría un nuevo predicamento; en cambio, si se entiende de la relación trascendental, acaso sea verdadera, aunque no explica en qué sentido es distinta del *donde* y, si se entiende de otra relación distinta de éstas, a las que se da el nombre de extrínsecamente advenientes, entonces nosotros no admitimos tal relación, según queda tratado antes en la disputación XLVIII. Y en el caso presente tampoco aparece de qué naturaleza puede ser esta relación extrínsecamente adveniente; porque, si se trata de una relación de orden situal de las partes entre sí, ésta no se origina extrínsecamente ni es producida por acción alguna que tienda esencialmente a ella, sino que se sigue intrínsecamente, una vez puestos los *donde* parciales de todas las partes, en los que dicha relación se funda; por consiguiente, no se necesita para ella acción alguna fuera del movimiento local por el que tal *donde* se produce. O se trata de la relación del todo a sus partes y de las partes al todo; mas sobre ella vale el mismo argumento y puede demostrarse lo mismo con idéntico razonamiento. O, finalmente, es una relación del todo a alguna otra cosa extrínseca; mas de relaciones de este tipo, o ninguna es en absoluto necesaria, según veremos después, o se deriva también intrínsecamente de los *donde* concretos de ambos cuerpos, del continente y del contenido.

5. Ni Aristóteles está en apoyo de esta sentencia; puesto que en el sentido en que dice que la posición es una relación, dice también que pertenece al predicamento *en orden a algo*. Cayetano expone ampliamente en los *Predicamentos*, capítulo sobre los seis últimos, en qué sentido se expresó Aristóteles. Mas, dejando a un lado otros modos que cita allí y que rechaza, la verdadera respuesta es que Aristóteles enumeró la posición entre las cosas que son *en orden a algo*, no según su propio parecer, sino de acuerdo con la primera definición de los relativos que puso al principio en dicho predicamento, con todas las cosas que de ella se seguían, habiéndola rechazado después; pensó, pues, que se trataba de una relación según la predicación o trascendental, diciendo posteriormente que de ella se tomaban las denominaciones propias de este predicamento. Mas nunca explicó qué clase de relación es ésta ni cómo se distingue de las demás.

4. Nihilominus tamen haec sententia, si intelligatur de relatione praedicamentali, non potest probari, quia alias non constitueretur novum praedicamentum; si vero intelligatur de relatione transcendentali, erit fortasse vera, sed non declarat quomodo sit diversa ab *ubi;* si autem intelligatur de alia relatione distincta ab his, quae extrinsecus advenientes vocantur, nos talem relationem non admittimus, ut supra, disp. XLVIII, tractatum est. Neque in praesenti apparet qualis possit esse haec relatio extrinsecus adveniens; nam si sit relatio ordinis situalis partium inter se, haec non extrinsecus nascitur, neque per aliquam actionem fit quae per se ad illam tendat, sed intrinsece sequitur, positis partialibus *ubi* omnium partium, in quibus illa fundatur; unde nulla actio est ad illam necessaria praeter motum localem quo fit tale *ubi.* Vel est relatio totius ad suas partes et partium ad totum; et de hac eadem est ratio idemque ostendi potest eodem discursu. Vel denique est relatio totius ad aliquid aliud extrinsecum, et talis relatio aut nulla est simpliciter necessaria, quod infra videbimus; aut etiam illa intrinsece consequitur ex talibus *ubi* utriusque corporis continentis et contenti.

5. Neque Aristoteles huic favet sententiae; nam eo modo quo dicit positionem esse relationem, dicit etiam illam pertinere ad praedicamentum *ad aliquid.* Quo autem sensu Aristoteles fuerit locutus, late tractat Caietanus in Praedicam., cap. de Sex ultimis. Sed omissis aliis modis, quos ibi refert et improbat, vera responsio est Aristotelem numerasse positionem inter ea quae sunt ad aliquid, non ex propria sententia, sed iuxta primam definitionem relativorum, quam prius posuit in illo praedicamento cum omnibus quae ex illa sequebantur, et postea illam reiecit: intellexit ergo esse respectum secundum dici vel transcendentalem, et ab illo postea dixit sumi denominationes huius praedicamenti. Quis autem ille respectus sit, et quomodo ab aliis differat, nunquam explicuit.

Se rechaza la tercera opinión, que afirma que es algo absoluto con una relación

6. Por consiguiente, a este predicamento puede aplicarse otra opinión, que algunos defienden para todos los seis predicamentos, consistente en que expresa algo absoluto juntamente con una relación, y que lo absoluto podría ser el lugar extrínseco como modo del *donde* mismo, mientras que la relación es la referencia a alguna cosa, en la que se dice que la otra está situada, como, por ejemplo, del que está sentado al asiento, del que está de pie a la realidad sobre que está, o algo semejante. Mas esta opinión queda excluida primeramente por la razón general de que o se refiere a la relación predicamental o a la trascendental; si se refiere a la trascendental, también el *donde* expresa una relación trascendental ni se explica qué otra relación exprese el sitio, ya que las relaciones que se refieren a las cosas extrínsecas o a las que hacen de continente, o, por el contrario, la relación de lo continente a la cosa contenida, no son trascendentales, sino predicamentales. Por el contrario, si se trata de la relación predicamental, ésta no puede entrar esencialmente en la composición de la forma de otro predicamento, puesto que no se trataría de una composición esencial, sino accidental, y porque, mezclando de ese modo las formas de diversos predicamentos, podríamos multiplicar los predicamentos hasta el infinito.

Sentencia verdadera: que el sitio es un modo de la cosa

7. Nos queda, pues, afirmar que el sitio o posición es un modo intrínseco del cuerpo situado, siendo de esta manera denominado por virtud de él sedente, o yacente o algo similar. Y esto parece estar harto probado por la suficiente enumeración de las partes, puesto que ni es menester fingir una entidad distinta, como es bastante claro de por sí, ni, rechazadas las otras sentencias, queda ninguna otra cosa fuera del modo intrínseco. Mas se explica difícilmente de qué clase es este modo y cómo se distingue del *donde*. Yo, por mi parte, pienso que no se trata de un nuevo modo distinto *ex natura rei* del modo mismo que es la ubicación de tal sujeto y la de todas sus partes; esto, en efecto, parece demostrarlo el motivo de duda expuesto antes. Y se explica además porque respecto de un mismo cuerpo

Reiicitur opinio tertia, quod sit absolutum cum respectu

6. Potest ergo ad hoc praedicamentum accommodari alia opinio, quam aliqui de sex omnibus defendunt, scilicet, quod dicat absolutum simul cum respectu, et absolutum sit vel locus extrinsecus modus ipsius *ubi,* respectus autem sit habitudo ad rem aliquam, in qua alia sita esse dicitur, ut verbi gratia, sedentis ad sedem, stantis ad rem in qua stat, vel aliquid simile. Sed haec sententia primum excluditur ratione generali, quia vel loquitur de respectu praedicamentali vel transcendentali; si de transcendentali, etiam *ubi* dicit respectum transcendentalem, neque explicatur quem alium dicat situs, nam illi respectus qui sunt ad res extrinsecas vel continentes, aut, e converso, continentis ad rem contentam, non sunt transcendentales, sed praedicamentales. Si autem sit sermo de relatione praedicamentali, illa non potest essentialiter componere formam alterius praedicamenti, quia illa non esset compositio per se, sed per accidens, et quia, illo modo miscendo formas diversorum praedicamentorum, possemus praedicamenta in infinitum multiplicare.

Vera sententia, situm esse modum rei

7. Relinquitur ergo ut dicamus situm seu positionem esse aliquem intrinsecum modum corporis situati, a quo sic denominatur sedens, aut iacens, vel similis. Quod satis probari videtur a sufficienti partium enumeratione, quia nec necesse est fingere entitatem distinctam, ut satis per se clarum est, neque aliquid aliud relinquitur praeter intrinsecum modum, reiectis aliis sententiis. Quis autem hic modus sit, et quomodo distinguatur ab *ubi,* difficile explicatur. Et quidem ego censeo non esse novum modum ex natura rei distinctum ab ipsomet modo qui est ubicatio talis subiecti et omnium partium eius; hoc enim videtur convincere ratio dubitandi superius posita. Et praeterea declaratur, nam *ubi* et situs respectu eius-

el *donde* y el sitio están en tal conexión, que se producen y se pierden completamente de la misma manera, ya que el que está de pie no se convierte en sedente a no ser por un movimiento local, ni pierde la posición de estar sentado más que por otro movimiento local, bien sea del todo, bien de algunas partes. Por eso no es posible que en un sujeto tal el sitio se separe de dicho *donde* íntegro y total, ni, por el contrario, es posible que tal *donde* se separe de tal sitio; luego no son modos distintos *ex natura rei;* en efecto, no hay indicio alguno de distinción entre ellos, ni se ofrece tampoco razón o efecto alguno por el que haya que distinguirlos; más aún, ni siquiera puede explicarse o concebirse suficientemente tal distinción. Y ésta es la sentencia que defiende Fonseca, aunque la explique de otra manera, V *Metaph.*, c. 7, q. 2, sec. 4, al decir que, aunque en sentido vulgar el sitio se distinga del *donde,* no obstante, si la cuestión se ajusta a la norma de los filósofos, no es realmente distinto del predicamento *donde.* Y si pretende únicamente que estos predicamentos no se distinguen por una distinción real entre el sitio y el *donde,* me agrada su sentencia; pero si niega que tengan distinción de razón o en el modo de predicar, distinción que sea suficiente para la distinción de predicamentos, no lo admitimos, pensando que no hay que apartarse de la sentencia común.

8. Así, pues, para establecer distinción entre estos dos predicamentos, podría alguien decir que el predicamento *donde* no está constituido por ese modo intrínseco, sino por el lugar extrínseco, de tal manera que estar en un lugar, que es lo que pertenece a dicho predicamento, no es más que una denominación extrínseca derivada del lugar continente; por el contrario, el sitio es el modo intrínseco que hemos explicado a través de toda la disputación precedente. De acuerdo con esta sentencia, habría que aplicar al sitio todas las cosas que hemos dicho en la disputación anterior, con excepción de las que pertenecen a la denominación extrínseca del lugar continente. Esta sentencia podría defenderse con probabilidad, pero nosotros no nos adherimos a ella. En primer lugar, porque Aristóteles dijo siempre que el término propio del movimiento local es el *donde,* y el movimiento local primaria y esencialmente tiene por término ese modo intrínseco. En segundo lugar, porque ese modo considerado en general es común a los cuerpos y a los

dem corporis ita comparantur, ut eodem omnino modo fiant et amittantur, nam qui stat non fit sedens nisi per motum localem, neque amittit sessionem nisi per alium motum localem, vel totius vel aliquarum partium. Unde fieri non potest ut in tali subiecto situs separetur a tali *ubi* integro et totali, nec, e converso, fieri potest ut tale *ubi* separetur a tali situ; ergo non sunt modi ex natura rei distincti; nullum enim est indicium distinctionis inter illa, nec etiam occurrit ratio aut effectus aliquis propter quem distinguenda sint; immo nec satis potest declarari aut concipi talis distinctio. Atque hanc sententiam, quamvis aliter explicatam, tenet Fonseca, in V Metaph., c. 7, q. 2, sect. 4, dicens, etsi populari sensu situs ab *ubi* distinguatur, tamen si res ad philosophorum normam exigatur, non esse revera distinctum a praedicamento *ubi.* Quod si solum intendit, haec praedicamenta non distingui per distinctionem in re inter situm et *ubi,* placet eius sententia; si vero neget habere distinctionem rationis seu in modo praedicandi sufficientem ad distinctionem praedicamentorum, id non admittimus, neque a recepta sententia recedendum putamus.

8. Ut ergo haec duo praedicamenta distinguantur, dicere quis posset praedicamentum *ubi* non constitui per illum modum intrinsecum, sed per locum extrinsecum, ita ut esse in loco, quod pertinet ad illud praedicamentum, sit sola denominatio extrinseca a loco continente; situs vero sit modus ille intrinsecus, quem in tota disputatione praecedenti declaravimus. Iuxta quam sententiam omnia quae in superiori disputatione dicta sunt ad situm essent accommodanda, exceptis quae pertinent ad extrinsecam denominationem loci continentis. Quae sententia posset probabiliter defendi, nos autem illam non sequimur. Primo, quia Aristoteles semper dixit proprium terminum localis motus esse *ubi;* motus autem localis primo et per se terminatur ad illum modum intrinsecum. Secundo, quia ille modus in genere sumptus est communis corporibus et spiritibus, ut

espíritus, según hemos explicado; en cambio, el sitio no se atribuye con propiedad a una realidad espiritual, y ni siquiera a todas las corporales, como luego vamos a decir, siendo así que el *donde* se atribuye con propiedad a todas. En tercer lugar, porque la sola denominación extrínseca de estar en el lugar continente no es bastante para constituir un predicamento distinto de los demás, según dejamos explicado en la misma disputación, sec. 2.

Cómo se diferencian, según la razón, el sitio y el donde

9. En consecuencia, creo que hay que afirmar que la forma del sitio, o sea, la posición, que es la que da la denominación de este predicamento, es el mismo *donde* concebido bajo una razón distinta, de manera que, igual que para distinguir la acción de la pasión basta una distinción de razón, así también es suficiente, en el presente caso, entre el sitio y el *donde.* La distinción de razón consiste en que el *donde* en cuanto tal sólo expresa el modo en cuanto constituye a la cosa presente en algún lugar, y, por eso, nosotros siempre explicamos el *donde* mediante relaciones de distancia, de proximidad, o de presencia íntima, porque únicamente lo concebimos como fundamento de ellas. En cambio, el sitio como tal expresa ese modo en cuanto denomina a la cosa así dispuesta en sí misma, con una disposición que resulta de la coordinación local de las partes. Y en esta denominación no se tiene en cuenta la razón de presencia, ni propiamente el orden al espacio, sino el orden de las partes entre sí; y el orden lo entendemos no en cuanto expresa una relación predicamental, sino en cuanto es fundamento de ella. Esto lo dio suficientemente a entender Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 19, donde dice: *La disposición es el orden de lo que tiene partes,* y, al poner luego el primer miembro, añade: *o en el lugar,* pasaje en el que todos ven la forma de este predicamento. Luego el sitio es una cierta disposición situal o local resultante en el todo en virtud de esa ubicación de las partes, y aunque esta disposición no sea en la realidad algo distinto del modo que constituye el *donde,* sin embargo, nosotros la concebimos a modo de una cierta forma distinta, la cual tiene un modo de denominación y de predicación distinto, lo cual basta para la distinción predicamental.

declaravimus; situs autem proprie non tribuitur rei spirituali, immo neque omnibus corporalibus, ut infra declarabimus, cum tamen *ubi* proprie omnibus tribuatur. Tertio, quia sola illa denominatio extrinseca essendi in loco continente non est sufficiens ad constituendum praedicamentum distinctum a reliquis, ut in eadem disputatione, sect. 2, explicatum reliquimus.

Quomodo situs et ubi *ratione differant*

9. Igitur dicendum censeo formam situs seu positionem, quae dat denominationem huius praedicamenti, esse ipsummet *ubi* sub diversa ratione conceptum, ita ut, sicut ad distinguendam actionem et passionem sufficit distinctio rationis, ita hic sufficiat inter situm et *ubi.* Consistit autem distinctio rationis in hoc quod *ubi* ut sic solum dicit illum modum quatenus constituit rem praesentem alicubi, et ideo nos semper explicamus ipsum *ubi* per relationes distantiae, aut propinquitatis, vel intimae praesentiae, quia solum illud concipimus ut fundamentum earum. At vero situs ut sic dicit illum modum ut denominantem rem ita dispositam in se, dispositione quadam resultante ex locali coordinatione partium. In qua denominatione non attenditur ratio praesentiae, nec ordo ad spatium proprie, sed ordo partium inter se; ordo (inquam) non prout dicit relationem praedicamentalem, sed prout est fundamentum eius. Quod satis significavit Aristoteles, V Metaph., c. 19, ubi ait: *Dispositio est ordo habentis partes,* et ponens primum membrum, addit *aut loco,* ubi omnes intelligunt propriam formam huius praedicamenti. Est ergo situs quaedam dispositio situalis seu localis consurgens in toto ex tali partium ubicatione; quae dispositio, quamvis in re non sit aliquid distinctum ab illo modo qui est *ubi,* a nobis tamen concipitur per modum cuiusdam formae distinctae, quae diversum modum denominationis et praedicationis habet, quod satis est ad distinctionem praedicamentalem.

10. Esto lo confirma también el ejemplo de la cantidad, ya que la posición de las partes en el todo en un sentido no expresa más que la extensión de las partes continuas, y en este caso pertenece a la diferencia esencial de la cantidad continua, motivo por el que no puede constituir una nueva razón predicamental. Pero en otro sentido esa posición puede entenderse como la disposición del todo que resulta de esa concreta extensión de las partes y de la coordinación de ellas entre sí, y en tal caso la disposición tiene una razón predicamental distinta de la cantidad, y no es otra cosa que la figura, aplicando muchos a ella el tercer miembro de la disposición que pone Aristóteles en el lugar citado, a la que da el nombre de forma, o de especie, según traducen otros, siendo éste el sentido en el que parece explicarlo Sto. Tomás. De este modo, pues, se compara el sitio con el *donde* en las realidades que son capaces de éste. Hay, no obstante, una diferencia, ya que la figura es más distinta de la cantidad que el sitio lo es del *donde*, puesto que la cantidad posee una realidad propia y verdadera, cuyo modo es la figura, que es separable de ella. Por el contrario, el *donde* es sólo un modo, y el sitio es como un modo de éste, no constituyendo, por tanto, un modo distinto realmente, sino sólo por razón, bien sea porque un modo no es modificado por otro modo, para no entrar en un proceso al infinito, bien porque es hasta tal punto intrínseco, que es absolutamente inseparable. Esta sentencia así expuesta sólo se apoya en la refutación de las otras y en la suficiencia de la enumeración, y porque, por la sola exposición hecha, es verosímil por sí misma y está en consonancia con el modo de concebir y de exponer estas cosas y no cuenta con dificultad alguna.

11. *Solución de una objeción.*—Sólo cabe objetar que un hombre existente en el vacío no sería capaz de sitio; en cambio tendría un *donde*, como dijimos antes; luego estas dos cosas son separables también en la realidad; más aún, se concluye también que el sitio no está constituido por la sola denominación intrínseca, puesto que necesita de algo extrínseco, ya sea como circunscribiente, ya como sustentante o algo similar. El antecedente es claro, porque si alguien estuviese en el vacío, no se podría decir que estuviese sentado, aunque en el modo de su *donde* tuviese esa misma disposición y cuasi figura que tiene ahora cuando está sentado. De igual manera, aunque estuviese con el cuerpo recto, no podría decir que estaba de pie más bien que yacente; porque, si se mira con atención a un cuerpo yacente o de pie, no hay diferencia en cuanto a la disposición local, la cual en su cuerpo es un resultado de la posición de las partes, no habiendo más diferencia que en el modo como está dispuesto en orden al cuerpo por el que está sustentado, diferencia que resultaría incomprensible en el vacío. Respondo que, sin duda, parece verdad que en estas denominaciones, tal como se emplean en el uso común, se mezclan a veces denominaciones o relaciones extrínsecas, aunque ellas no sean las que constituyen la razón predicamental. De igual manera que el nombre de sitio es también equívoco, y, a veces, como dije, es tomado sustantivamente por el lugar en que la cosa está situada, y no siempre por el lugar adecuado, sino por aquella parte de la tierra sobre la que la cosa está sustentada, como si decimos que el sitio del cuerpo de Cristo en el cielo es aquella parte de la superficie convexa del cielo empíreo que toca con sus pies. Así, pues, cuando de alguien se dice que está sentado, pueden unirse ahí dos cosas, concretamente el que tenga una determinada disposición de su cuerpo, y el que tenga un asiento en el que está sustentado; la razón primera es la que pertenece de suyo al predicamento del sitio, pudiéndola tener alguien incluso en el vacío; en cambio, la segunda no se refiere de suyo a un predicamento, puesto que no está tomada de algo que se comporte a modo de forma, sino sólo a modo de causa extrínseca que sustenta o mejor que impide que el cuerpo o sus partes desciendan más abajo. Por eso, si un hombre estuviese recto en el vacío, según su disposición intrínseca se diría que está de pie. Y esto no ciertamente en orden a un cuerpo extrínseco que lo sustentase, sino porque las partes mismas del cuerpo estarían entre sí dispuestas y ordenadas de la manera que lo están ahora en el hombre del que se dice que está de pie; y esto nosotros no lo podemos explicar más que por algunas relaciones o efectos, a saber, porque una parte estaría debajo de otra y sería como el soporte de ella, como en el caso de los pies, las rodillas, etc. Y no existe otra manera de estar el hombre en el vacío, al menos naturalmente.

10. Et hoc etiam confirmat exemplum de quantitate, nam positio partium in toto, uno modo solum dicit extensionem partium continuarum, et sic pertinet ad differentiam essentialem quantitatis continuae, et ideo non potest novam rationem praedicamentalem constituere. Alio vero modo potest illa positio sumi pro dispositione totius resultante ex tali extensione partium et coordinatione earum in se, et sic illa dispositio habet diversam rationem praedicamentalem a quantitate, non est tamen alia nisi figura, et multi de hac exponunt tertium membrum dispositionis positum ab Aristotele citato loco, quod formam vel (ut alii vertunt) speciem appellat; et ita videtur exponere D. Thomas. Ad hunc ergo modum comparatur situs ad *ubi* in his rebus quae illius sunt capaces. Est tamen discrimen, nam figura est magis distincta a quantitate quam situs ab *ubi*, eo quod quantitas propriam et veram realitatem habeat, cuius modus est figura, et separabilis ab ipsa. *Ubi* autem est tantum quidam modus, et situs est veluti modus eius, et ideo non est in re modus distinctus, sed ratione tantum, vel quia modus non modificatur per alium modum, ne procedamus in infinitum, vel quia est ita intrinsecus, ut sit omnino inseparabilis. Atque haec sententia sic exposita solum confirmatur impugnatione aliarum et a sufficienti enumeratione, et quia, ex sola expositione data, est per se verisimilis et consentanea modo concipiendi et loquendi de his rebus et sine ullo inconvenienti.

11. *Obiectio solvitur.*— Solum potest obiici, quia homo in vacuo existens non esset capax situs; haberet autem *ubi*, ut supra diximus; ergo etiam in re sunt haec duo separabilia; immo etiam concluditur situm non constitui per solam denominationem intrinsecam, cum egeat aliquo extrinseco aut circumscribente, aut sustentante, vel aliquo simili. Antecedens patet, quia si quis esset in vacuo, non posset dici sedere, etiamsi in modo sui *ubi* haberet eamdem dispositionem et quasi figuram quam nunc habet dum sedet. Similiter, etiamsi esset recto corpore, non posset dici stare magis quam iacere; nam si attente consideretur corpus iacens aut stans, non differt quoad localem dispositionem, quae in corpore eius resultat ex positione partium, sed differt tantum in modo quo est dispositus in ordine ad illud corpus a quo sustentatur, quae diversitas non posset in vacuo intelligi. Respondeo verum quidem videri in his denominationibus, prout sunt in communi usu, interdum admisceri extrinsecas denominationes vel habitudines, quamvis illae non sint quae praedicamentalem rationem constituunt. Ut nomen situs etiam est aequivocum, et interdum, ut dixi, sumitur substantive pro illo loco in quo res sita est, et non semper pro loco adaequato, sed pro illa parte terrae in qua res sustentatur, ut si dicamus situm corporis Christi in caelo esse illam partem superficiei convexae caeli empyrei quam suis pedibus contingit. Sic igitur, cum quis dicitur sedere, ibi possunt coniungi duo, scilicet, quod habeat talem dispositionem sui corporis, et quod habeat sedem in qua sustentetur; prior ratio est quae per se pertinet ad praedicamentum situs, quam posset quis habere etiam in vacuo; posterior autem non spectat per se ad praedicamentum, quia non sumitur ex aliquo quod se habeat per modum formae, sed solum per modum causae extrinsecae sustentantis, vel potius impedientis ne corpus aut partes eius ulterius descendant. Unde si homo esset rectus in vacuo, secundum dispositionem intrinsecam stare diceretur. Non quidem in ordine ad corpus extrinsecum sustentans, sed quia ipsae partes corporis inter se ita essent dispositae et ordinatae, sicut nunc sunt in homine qui stare dicitur; quod a nobis explicari non potest, nisi per relationes aut effectus aliquos, scilicet, quia una pars esset sub alia et quasi sustentaret illam, ut pedes, crura, et sic de aliis. Neque aliter posset homo in vacuo constitui, saltem naturaliter.

SECCION II

QUÉ SUJETOS, ESPECIES O PROPIEDADES PUEDEN ATRIBUIRSE A ESTE PREDICAMENTO

1. Aquí explicamos brevemente las otras cuestiones que se pueden echar de menos en este predicamento.

El sujeto del sitio

2. La primera es a ver a qué cosas puede atribuirse el sitio. Pues en primer lugar hay que mantener que no se puede atribuir a las realidades incorpóreas, puesto que se trata de una disposición del todo, que resulta del orden de las partes en el lugar; y la realidad incorpórea no tiene partes, sino que está toda en el todo y toda en cada una de las partes. Por eso no es suficiente con que su presencia sea de algún modo divisible y que posea partes en orden al espacio, puesto que, por estar toda la sustancia en cada una de las partes de dicha presencia, no resulta en dicha realidad ninguna denominación peculiar o disposición situal fuera de ésta, a saber, estar presente en un espacio mayor o menor. Por eso no hemos dicho antes que el sitio se identificaba con cualquier *donde,* sino con aquel en el que se puede encontrar.

3. Además no hay duda de que el sitio conviene con propiedad, sobre todo a los animales, en los que hay partes de diversas naturalezas y figuras, que pueden por su propia e intrínseca virtud guardar diversos modos de composición o disposición en orden al lugar. Por el contrario, en las otras realidades, sobre todo si son uniformes u homogéneas, no es tan fácil hacer distinción entre el sitio y el *donde,* al menos si se considera la sola disposición interna de las partes, y no la externa, sin hacer referencia a los otros cuerpos del universo. Sin embargo, cabe considerar en ellos alguna razón de sitio, la cual consistiría en esa disposición de las partes entre sí, aunque nosotros la explicásemos por analogía o proporción con el orden del universo. Porque en el universo mismo, en cuanto de alguna manera es una sola cosa y como algo artificial, compuesto por la disposición congruente de sus partes, puede concebirse un cierto sitio y una como disposición del

SECTIO II

QUAE SUBIECTA, SPECIES AUT PROPRIETATES HUIC PRAEDICAMENTO TRIBUI POSSINT

1. Hic breviter expedimus reliqua quae de hoc praedicamento desiderari possunt.

De subiecto situs

2. Primum est quibus rebus attribui possit situs. Dicendum est enim imprimis non posse attribui rebus incorporeis, quia est dispositio totius, resultans ex ordine partium in loco; res autem incorporea non habet partes, sed tota est in toto et tota in qualibet parte. Unde non est satis quod eius praesentia sit aliquo modo divisibilis, et habens partes in ordine ad spatium, quia cum tota substantia sit sub qualibet parte illius praesentiae, nulla peculiaris denominatio aut situalis dispositio inde resultat in tale re, praeter hanc, scilicet, esse praesentem maiori vel minori spatio. Et ideo supra non diximus situm identificari cum quolibet *ubi,* sed cum illo in quo potest reperiri.

3. Deinde est certum situm maxime proprie convenire animalibus, in quibus sunt partes diversarum rationum ac figurarum, et ex propria et intrinsecâ virtute diversimode componi possunt aut disponi in ordine ad locum. In aliis vero rebus, praesertim si uniformes sint seu homogeneae, non ita facile potest distingui situs ab *ubi,* saltem considerando solam ipsam dispositionem internam, non autem externam, partium, absque habitudine ad alia corpora universi. Nihilominus tamen potest in eis considerari aliqua ratio situs, quae consistat in ista dispositione partium inter se, quamvis per analogiam vel proportionem ad ordinem universi a nobis explicetur. In ipso enim universo, quatenus est aliquo modo unum, et quasi artificiatum quoddam, compositum ex congruenti dispositione suarum partium, intelligi potest quidam situs, et quasi dispositio totius,

todo, por razón de la cual de los diversos cuerpos se dice que tienen diverso sitio en el universo. Y este sitio en cada uno de los cuerpos es parcial respecto del universo, aunque respecto de ese cuerpo concreto sea total y resulte de los sitios parciales de sus partes, y de esta suerte cada uno de los cuerpos tiene su sitio, en cuanto sus partes tienen entre sí y en orden al universo un lugar más alto o más bajo. Porque, aunque el sitio no consista intrínsecamente en estas relaciones, sin embargo, nosotros no podemos explicar su razón sin ellas. Por eso, tampoco en la posición de los animales se puede prescindir totalmente de estas relaciones; porque de aquel que está recto en el orden natural de sus partes se juzga que tiene un sitio distinto del que, invertido el orden, tuviese la cabeza para abajo y los pies para arriba, aunque, por otra parte, tuviese su cuerpo con igual extensión y dispuesto con idéntica figura. Puede, pues, darse también el sitio en los cuerpos inanimados, y se suele atribuir sobre todo a los que tienen partes de diversas razones. Por ello se piensa también que los cuerpos artificiales, en cuanto constan de diversas partes, tienen posición y sitio, por ejemplo, una casa, en la que el cimiento está abajo y el techo arriba, etc.; e incluso un ejército, en el mismo grado en que es algo uno, tiene su posición, cuando está ordenadamente constituido, no porque la posición sea una relación de orden, sino porque esa disposición del todo surge de las partes así ordenadas.

4. *Qué especies hay de sitio.*—Por esto es fácil comprender que bajo este género de posición cabe distinguir muchas especies, que resume brevemente Alberto en el libro *De Sex principiis,* tratado *De positione,* c. 1, al decir que las diferencias subalternas de este predicamento son estar puesto de modo igual o desigual, doblado o recto; mientras que las diferencias especiales son estar sentado, estar de pie, etc., contando también entre ellas lo áspero y lo leve, en el c. 2. Otro tanto tiene Sto. Tomás en el opúsculo 48. De donde, asimismo, parece seguirse, como objeta el mismo Alberto, en dicho c. 2, que también lo curvo o lo recto, en cuanto se originan precisamente en virtud de la posición de las partes en un lugar, pertenecen al predicamento del sitio, puesto que también esas diferencias expresan cierta disposición del todo, resultante de la posición de las partes, cosa que

ratione cuius diversa corpora dicuntur habere diversum situm in universo. Qui quidem situs in unoquoque corpore partialis est respectu universi; tamen respectu talis corporis est totalis, consurgens ex partialibus sitibus suarum partium, et sic quodlibet corpus habet suum situm, quatenus partes eius habent superiorem vel inferiorem locum inter se et in ordine universi. Quamvis enim situs non consistat intrinsece in his respectibus, non tamen potest a nobis eius ratio sine illis exponi. Unde etiam in animalibus non potest positio omnino praescindi ab his respectibus; nam qui rectus stat ordine naturali suarum partium, diversum situm habere censetur ab eo qui, inverso ordine, caput haberet inferius et pedes superius, etiamsi alioqui haberet corpus aeque extensum et in eadem figura dispositum. Sic igitur potest situs inveniri etiam in corporibus inanimatis, maxime tamen attribui solet iis quae habent partes diversarum rationum. Unde etiam corpora artificialia, quatenus diversis partibus constant, positionem et situm habere censentur, ut domus, in qua fundamentum est inferius, tectum superius, etc.; immo et exercitus, eo modo quo est unum quid, suam habet positionem, quando ordinate constitutus est, non quod positio sit relatio ordinis, sed quod ex partibus sic ordinatis talis dispositio totius consurgat.

4. *Quae sint species situs.*— Ex his facile est intelligere sub hoc genere positionis plures species distingui posse, quas breviter colligit Albertus, libro de Sex principiis, tractatu de Positione, c. 1, dicens differentias subalternas huius praedicamenti esse aeque vel non aeque poni, seu flexe aut recte; speciales vero differentias esse sessionem, stationem, etc., inter quae etiam numerat asperum et leve, in c. 2. Quod etiam habet D. Thomas, opusc. 48. Unde etiam videtur sequi, ut idem Albertus obiicit, dicto c. 2, etiam curvum vel rectum, prout praecise oriuntur ex positione partium in loco, pertinere ad praedicamentum situs, quia etiam illae differentiae dicunt quamdam dispositionem totius, consurgentem ex positione

no hay gran inconveniente en admitir; porque en realidad el estar de pie y el estar sentado se diferencian, sobre todo, por razón de la rectitud o de la encorvadura, no porque la figura misma en cuanto tal sea posición y pertenezca a este predicamento, sino por ser la disposición del todo en orden al lugar según un determinado orden de las partes, de lo cual se sigue esa figura concreta. Por eso, igual que las especies de figuras y las relaciones de las partes según los lugares parciales pueden variarse y disponerse de maneras infinitas, así también las especies de sitio pueden variar de modos infinitos.

5. *Cuáles son las propiedades del sitio.*—Sobre las propiedades del sitio discute muchos puntos Alberto en el pasaje anterior, c. 3, 4 y 5, resumiéndolos brevemente Sto. Tomás en el citado opúsculo, c. 2. En primer lugar le atribuyen esas dos propiedades comunes, concretamente el no tener contrario y el no recibir más y menos, sobre las cuales no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que se dijo a propósito del *donde;* porque, aunque una posición se oponga a otra, eso propiamente no es una contrariedad, sino una diversidad específica, al igual que una figura tampoco se opone a otra. Mas puede atribuirse a estas especies de sitio la oposición que hay entre los términos del movimiento, en cuanto el hombre de su posición de pie se convierte en sentado, y así en otros casos; sin embargo, tampoco esto se debe primariamente a la razón del sitio en cuanto tal, sino a la razón del *donde*. Porque, como dijimos, el movimiento local se ordena esencial y primariamente al *donde*. Y con Gilberto Porretano añaden que es propio de este predicamento, sobre todo, el adherir próximamente en la sustancia; e insisten en este verbo adherir en cuanto se distingue del verbo inherir. Pero yo no creo que esta propiedad sea necesaria, porque, aunque bajo este verbo adherir comprendamos todo modo o relación o denominación que no suponga una inhesión propia y rigurosa, el *donde* adhiere más inmediatamente que el sitio en la sustancia corpórea, que es de la que se trata. Pero éstas son cosas de poca importancia, y por eso respecto de este predicamento basta con lo dicho.

partium, quod admittere non est magnum inconveniens; nam revera statio et sessio ratione rectitudinis et curvitatis maxime differunt, non quod ipsa figura ut sic sit positio et pertineat ad hoc praedicamentum, sed illa dispositio totius in ordine ad locum secundum talem ordinem partium, ex qua sequitur talis figura. Quocirca, sicut species figurarum et habitudines partium secundum partialia loca possunt infinitis modis variari et disponi, ita species situs innumeris modis variari possent.

5. *Quae proprietates situs.*— De proprietatibus autem situs plura disputat Albertus supra, c. 3, 4 et 5, quae breviter colligit D. Thomas, dicto opusc., c. 2. Et imprimis illi attribuunt illas duas communes proprietates, scilicet, non habere contrarium et non recipere magis et minus, de quibus nihil occurrit addendum, praeter ea quae de *ubi* dicta sunt; nam, licet una positio repugnet alteri, illa non est propria contrarietas, sed specifica diversitas, sicut etiam una figura repugnat alteri. Potest autem attribui his speciebus situs illa oppositio quae est inter terminos motus, quatenus homo ex stante fit sedens, et sic de aliis; tamen etiam illud non est primario ratione situs ut sic, sed ratione *ubi* [quia, ut diximus, motus localis per se primo est ad ubi] [1]. Addunt vero, cum Gilberto Porret. maxime proprium esse huius praedicamenti proxime assistere substantiae; et vim faciunt in verbo assistendi, prout distinguitur a verbo inhaerendi. Sed non censeo hanc proprietatem esse necessariam, quia etiamsi sub illo verbo assistendi comprehendamus omnem modum vel relationem, aut denominationem, quae non supponit propriam et rigorosam inhaerentiam, immediatius assistit substantiae corporeae (de qua est sermo) *ubi* quam situs. Sed haec parvi momenti sunt, et ideo de hoc praedicamento dicta sufficiant.

[1] Las palabras entre corchetes faltan en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

DISPUTACION LIII

EL HABITO EN CUANTO CONSTITUYE UN GENERO DE ACCIDENTE

RESUMEN

Explicado el sentido que tiene el hábito cuando se lo entiende como un género de accidente, la disputación se divide en dos secciones bastante cortas:

Sec. I: Naturaleza del hábito.
Sec. II: Sujetos y clases de hábito.

SECCIÓN I

Pasadas por alto algunas opiniones de poca monta (1), se analiza la opinión de Gilberto de la Porrée (2), aceptando que el hábito consiste en una denominación extrínseca (3); se discute a continuación con cierta amplitud la posición de Aristóteles (4-6), cerrando la sección con la respuesta a las objeciones (7).

SECCIÓN II

Después de explicar a qué cosas conviene el hábito y en qué sentido (1-2), concretando algunas denominaciones propias de este predicamento (3), expone las especies de hábito (4) y las propiedades del mismo (5).

no hay gran inconveniente en admitir; porque en realidad el estar de pie y el estar sentado se diferencian, sobre todo, por razón de la rectitud o de la encorvadura, no porque la figura misma en cuanto tal sea posición y pertenezca a este predicamento, sino por ser la disposición del todo en orden al lugar según un determinado orden de las partes, de lo cual se sigue esa figura concreta. Por eso, igual que las especies de figuras y las relaciones de las partes según los lugares parciales pueden variarse y disponerse de maneras infinitas, así también las especies de sitio pueden variar de modos infinitos.

5. *Cuáles son las propiedades del sitio.*—Sobre las propiedades del sitio discute muchos puntos Alberto en el pasaje anterior, c. 3, 4 y 5, resumiéndolos brevemente Sto. Tomás en el citado opúsculo, c. 2. En primer lugar le atribuyen esas dos propiedades comunes, concretamente el no tener contrario y el no recibir más y menos, sobre las cuales no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que se dijo a propósito del *donde;* porque, aunque una posición se oponga a otra, eso propiamente no es una contrariedad, sino una diversidad específica, al igual que una figura tampoco se opone a otra. Mas puede atribuirse a estas especies de sitio la oposición que hay entre los términos del movimiento, en cuanto el hombre de su posición de pie se convierte en sentado, y así en otros casos; sin embargo, tampoco esto se debe primariamente a la razón del sitio en cuanto tal, sino a la razón del *donde.* Porque, como dijimos, el movimiento local se ordena esencial y primariamente al *donde.* Y con Gilberto Porretano añaden que es propio de este predicamento, sobre todo, el adherir próximamente en la sustancia; e insisten en este verbo adherir en cuanto se distingue del verbo inherir. Pero yo no creo que esta propiedad sea necesaria, porque, aunque bajo este verbo adherir comprendamos todo modo o relación o denominación que no suponga una inhesión propia y rigurosa, el *donde* adhiere más inmediatamente que el sitio en la sustancia corpórea, que es de la que se trata. Pero éstas son cosas de poca importancia, y por eso respecto de este predicamento basta con lo dicho.

partium, quod admittere non est magnum inconveniens; nam revera statio et sessio ratione rectitudinis et curvitatis maxime differunt, non quod ipsa figura ut sic sit positio et pertineat ad hoc praedicamentum, sed illa dispositio totius in ordine ad locum secundum talem ordinem partium, ex qua sequitur talis figura. Quocirca, sicut species figurarum et habitudines partium secundum partialia loca possunt infinitis modis variari et disponi, ita species situs innumeris modis variari possent.

5. *Quae proprietates situs.*— De proprietatibus autem situs plura disputat Albertus supra, c. 3, 4 et 5, quae breviter colligit D. Thomas, dicto opusc., c. 2. Et imprimis illi attribuunt illas duas communes proprietates, scilicet, non habere contrarium et non recipere magis et minus, de quibus nihil occurrit addendum, praeter ea quae de *ubi* dicta sunt; nam, licet una positio repugnet alteri, illa non est propria contrarietas, sed specifica diversitas, sicut etiam una figura repugnat alteri. Potest autem attribui his speciebus situs illa oppositio quae est inter terminos motus, quatenus homo ex stante fit sedens, et sic de aliis; tamen etiam illud non est primario ratione situs ut sic, sed ratione *ubi* [quia, ut diximus, motus localis per se primo est ad ubi] [1]. Addunt vero, cum Gilberto Porret. maxime proprium esse huius praedicamenti proxime assistere substantiae; et vim faciunt in verbo assistendi, prout distinguitur a verbo inhaerendi. Sed non censeo hanc proprietatem esse necessariam, quia etiamsi sub illo verbo assistendi comprehendamus omnem modum vel relationem, aut denominationem, quae non supponit propriam et rigorosam inhaerentiam, immediatius assistit substantiae corporeae (de qua est sermo) *ubi* quam situs. Sed haec parvi momenti sunt, et ideo de hoc praedicamento dicta sufficiant.

[1] Las palabras entre corchetes faltan en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

DISPUTACION LIII

EL HABITO EN CUANTO CONSTITUYE UN GENERO DE ACCIDENTE

RESUMEN

Explicado el sentido que tiene el hábito cuando se lo entiende como un género de accidente, la disputación se divide en dos secciones bastante cortas:

Sec. I: Naturaleza del hábito.
Sec. II: Sujetos y clases de hábito.

SECCIÓN I

Pasadas por alto algunas opiniones de poca monta (1), se analiza la opinión de Gilberto de la Porrée (2), aceptando que el hábito consiste en una denominación extrínseca (3); se discute a continuación con cierta amplitud la posición de Aristóteles (4-6), cerrando la sección con la respuesta a las objeciones (7).

SECCIÓN II

Después de explicar a qué cosas conviene el hábito y en qué sentido (1-2), concretando algunas denominaciones propias de este predicamento (3), expone las especies de hábito (4) y las propiedades del mismo (5).

DISPUTACION LIII

EL HABITO EN CUANTO CONSTITUYE UN GENERO DE ACCIDENTES

Con qué significación se entiende aquí el hábito.—Anteriormente, en la disputación XL, al tratar de las especies de la cualidad, hemos explicado esta palabra hábito. Por eso, prescindiendo de la significación por la que expresa cualquier disposición permanente del cuerpo o del alma, o una especie propia de la cualidad, aquí vamos a tratar de otro significado suyo que se piensa que constituye un peculiar género de ente, cuya razón común comenzaremos por declarar, para ocuparnos luego brevemente de lo que parezca estar en conexión con su sujeto, especies y propiedades.

SECCION PRIMERA

SI EL HÁBITO ES ALGO QUE CONFIERA DENOMINACIÓN EXTRÍNSECA, Y DE QUÉ NATURALEZA SEA

1. En la explicación de este predicamento se da la misma diversidad de opiniones que en los otros seis. Mas hay que pasar por alto la que une lo absoluto con el respecto predicamental, puesto que su refutación es del mismo tipo en todos estos predicamentos. Y paso también por alto la opinión de las relaciones extrínsecamente advenientes, por el mismo motivo y porque, si aquí interviene alguna relación, ésta surge intrínsecamente, una vez puestos el término y el fundamento próximos, si se explican debidamente.

DISPUTATIO LIII

DE HABITU, UT QUODDAM GENUS ACCIDENTIS CONSTITUIT

In qua significatione sit hic de habitu sermo.— Hanc vocem *habitus* supra, disputatione XL, de speciebus qualitatis disserendo, explicuimus. Unde, omissa illa significatione, qua vel dispositionem quamlibet permanentem corporis aut animae, vel propriam quamdam speciem qualitatis significat, hic agendum est de altero significato eius, quod censetur esse peculiare genus entis, cuius communem rationem primo declarabimus, deinde breviter, quae ad subiectum, species et proprietates eius spectare videbuntur.

SECTIO PRIMA

UTRUM HABITUS SIT ALIQUID EXTRINSECE DENOMINANS, ET QUALE ILLUD SIT

1. In hoc praedicamento explicando eadem est diversitas opinionum, quae in aliis sex. Omittenda vero est opinio quae coniungit absolutum cum respectu praedicamentali, quia eius impugnatio eiusdem rationis est in omnibus his praedicamentis. Omitto etiam opinionem de relationibus extrinsecus advenientibus, propter eamdem causam et quia si hic intervenit aliqua relatio, illa intrinsece sequitur, positis termino et fundamento proximis, si debito modo explicentur.

Análisis de la opinión de Gilberto y de la definición del hábito

2. Unicamente nos queda, pues, tratar de la opinión que indica Gilberto y que siguen algunos, a saber que el hábito es un accidente que resulta en el cuerpo vestido por el contacto adyacente de la ropa; este es, en efecto, el modo como explican la definición de Gilberto: *El hábito consiste en el contacto adyacente entre el cuerpo y lo que está alrededor del cuerpo.* Y esta sentencia se puede confirmar por Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 20, donde afirma que el hábito es el acto que media entre el que posee y la cosa poseída; de igual modo—dice—que la acción media entre el agente y el efecto, *así media el hábito entre aquel que tiene el vestido y el vestido que es tenido.* Y concluye de esto que el hábito mismo no puede ser tenido, es decir, mediante otro hábito intermedio, para que no se produzca un proceso al infinito. Así, pues, según el parecer de Aristóteles, el hábito no es el vestido que está en contacto extrínseco, sino que es, por así decirlo, la tenencia del vestido mismo; y esta tenencia que media entre el que se viste y el vestido no está en el vestido, sino en el que se viste, que es de quien se dice que tiene el vestido. Y puede confirmarse por razón, porque el vestido no es un accidente, sino una sustancia. Además, porque si esta sola denominación tomada del vestido que está adyacente bastase para constituir a este predicamento, deberían establecerse otros innumerables predicamentos, ya que las denominaciones de este tipo son infinitas.

Se demuestra que la forma de este predicamento es el vestido extrínseco

3. Sin embargo, hay que afirmar que la forma de este predicamento es meramente extrínseca, por ejemplo, el vestido o algo similar, la cual no informa más que adyaciendo y denominando extrínsecamente. Se clarifica comenzando por explicar en este predicamento los cuatro elementos que intervienen en los demás predicamentos de accidentes, a saber, la forma o lo abstracto, el sujeto de la forma, la unión y lo concreto o el compuesto que de ello resulta. Así, pues, la forma es el vestido mismo; el sujeto es, por ejemplo, el hombre que se viste; la unión

Opinio Gilberti et definitio habitus expenditur

2. Superest ergo tantum tractanda opinio quam indicat Gilbertus et aliqui sequuntur, nimirum, quod habitus sit quoddam accidens quod resultat in corpore vestito ex adiacentia vestimenti; ita enim exponunt illam definitionem Gilberti: *Habitus est corporum, et eorum quae circa corpus sunt, adiacentia.* Et potest haec sententia confirmari ex Aristotele, V Metaph., c. 20, ubi ait habitum esse quemdam actum medium inter habentem et rem habitam; sicut actio (inquit) mediat inter agens et effectum, *sic inter eum qui vestem habet et vestem quae habetur medius est habitus;* unde infert ipsum habitum haberi non posse, scilicet, alio habitu medio, ne in infinitum habeatur. Igitur ex sententia Aristotelis, habitus non est vestis quae extrinsecus adiacet, sed est (ut ita dicam) habitio ipsius vestis; haec autem habitio quae mediat inter vestitum et vestem non est in veste, sed in vestito, qui dicitur habere vestem. Ratione potest confirmari, quia vestis non est accidens, sed substantia. Item, quia si sola haec denominatio a veste adiacente sufficeret constituere hoc praedicamentum, innumera alia praedicamenta constituenda essent, quia infinitae sunt huiusmodi denominationes.

Formam huius praedicamenti esse extrinsecam vestem ostenditur

3. Nihilominus dicendum est formam huius praedicamenti esse mere extrinsecam, puta, vestem vel aliquid simile, quae non aliter informat, quam adiacendo et extrinsece denominando. Declaratur explicando prius in hoc praedicamento quatuor illa quae in caeteris praedicamentis accidentium interveniunt, nempe formam seu abstractum, subiectum formae, unionem et concretum seu compositum inde resultans. Forma igitur est vestis ipsa; subiectum est homo, verbi gratia, qui induitur; unio hic non est alia, nisi circumpositio seu adiacentia indumenti

aquí no es más que tener puesto alrededor o tener adyacente el vestido de la manera que sea más conveniente para adornar o cubrir al sujeto que está vestido; y el concreto es todo esto, hombre vestido, o, expresado incomplejamente, lo vestido. Por la explicación misma queda prácticamente probado con suficiencia que esto es así, puesto que todo esto se comprende fácilmente y basta para la verdad y uso común de estas denominaciones, y lo que se añada además de esto no es inteligible. Porque en un cuerpo que está cubierto con el vestido, en virtud precisamente del contacto adyacente del vestido no brota ninguna realidad o modo real, a no ser por ventura una relación de proximidad o de contacto, u otra similar, que, sin duda, es predicamental. Y se confirma, porque el hombre puede estar vestido sin mutación por su parte, sólo por tener la ropa en contacto adyacente o por tenerla puesta alrededor; más aún, esta misma mutación no tiene de suyo por término la formalidad propia de este predicamento en cuanto tal, sino el *donde,* resultando de aquí inmediatamente dicha denominación. Por consiguiente, la forma de este predicamento no es ningún modo intrínseco de la cosa u objeto a que se atribuyen las denominaciones de este predicamento, ya que este sujeto es el hombre, al que se da la denominación de vestido, cosa en que todos están de acuerdo, y, sin embargo, no es posible pensar en él ningún modo de este tipo que resulte verosímil.

4. *Se explica una expresión de Aristóteles.*—Así, pues, cuando Aristóteles dijo que el hábito es algo medio entre el vestido y quien se viste, no se refirió a la forma de este predicamento, sino a la unión de dicha forma, la que, por razón de claridad, quedaría mejor expresada si se la llamase *tenencia.* Debe advertirse que a veces tener significa indiferentemente cualquier relación entre la cosa que tiene y la tenida, tal como se dice que el todo tiene partes, y el sujeto accidentes, y que el padre tiene un hijo, y el señor un siervo, significación que Aristóteles explica en los *Postpredicamentos,* ya que es muy análoga y cuasi trascendental. Y de esta suerte se dice del hombre que tiene un vestido, si lo posee, aunque no lo tenga puesto; sin embargo, esa no es una denominación propia de este predicamento, ni en ese caso el vestido ejerce la razón de forma respecto de quien lo tiene puesto, sino que se denomina tenido (al vestido) como término de una relación de dominio o posesión. Por esto, pues, dijo Aristóteles que, de igual

illo modo qui accommodatus est ad ornamentum seu tegumentum subiecti quod vestitur; concretum autem est totum hoc, homo vestitus, vel incomplexe, indutum. Quod autem haec ita sint, ex ipsa declaratione satis fere probatur; nam haec intelliguntur facile et sufficiunt ad veritatem et communem usum harum denominationum, et quidquid ultra additur, intelligibile non est. Nam in corpore quod veste induitur, praecise ex adiacentia vestis nulla res vel modus realis pullulat, nisi forte relatio propinquitatis aut contactus, vel alia similis, quae sine dubio praedicamentalis est. Et confirmatur, nam homo sine sui mutatione potest vestiri, solum per adiacentiam vel circumpositionem vestis; immo haec ipsa mutatio non terminatur per se ad propriam formalitatem huius praedicamenti ut sic, sed ad *ubi,* et inde statim consequitur illa denominatio. Non est ergo forma huius praedicamenti aliquis modus intrinsecus eius rei seu obiecti cui attribuuntur denominationes huius praedicamenti; nam hoc subiectum est homo, qui vestitus dicitur, in quo omnes conveniunt, et tamen in eo nullus talis modus excogitari potest, qui verisimilis sit.

4. *Aristotelis dictum explicatur.*— Quando ergo Aristoteles dixit habitum esse quid medium inter vestem et vestitum, non est locutus de forma huius praedicamenti, sed de unione talis formae, quae claritatis gratia magis significaretur si vocaretur *habitio.* Est enim advertendum quod interdum habere significat indifferenter quamcumque relationem inter rem habentem et habitam, quomodo dicitur totum habere partes, et subiectum accidentia, et pater filium, et dominus servum; et haec significatio explicatur ab Aristotele in Postpraedicament.; est enim valde analoga et quasi transcendentalis. Atque hoc modo dicitur homo habere vestem, si illam possideat, etiamsi ea indutus non sit; tamen illa non est denominatio huius praedicamenti, neque tunc vestis exercet rationem formae respectu vestiti, sed denominatur habita, ut terminus relationis dominii seu possessionis. Propter hoc ergo dixit Ari-

manera que entre el agente y el efecto media la acción, así es preciso que entre el vestido y quien lo tiene puesto medie la tenencia para que se pueda decir que un hombre tiene un vestido en el sentido peculiar en que se lo denomina arreglado o vestido. Pero esta tenencia no es más que la unión conveniente del vestido con el hombre. Por eso esta tenencia tiene mayor proporción con la unión o causalidad formal que con la acción. En consecuencia, aunque con nombres que significan información al hombre se lo denomine pasivamente vestido o arreglado, mientras que al vestido se lo denomina activamente, es decir, lo que viste o adorna, sin embargo, bajo la razón de tener sucede lo contrario; porque el hombre es denominado activamente como el que tiene el vestido, mientras que el vestido es calificado pasivamente como tenido, del mismo modo que se dice que la forma informa cuasi activamente a la materia, mientras que a la materia se da la denominación de tener cuasi activamente la forma. Y aquí acaso tiene su origen el que la forma de este predicamento haya sido denominada hábito [1].

5. Y si alguno curiosamente investiga qué tiene de realidad esta tenencia, mi respuesta es que no se trata de ninguna unión real, ni de un modo real nuevo que se añada o al vestido o a la cosa que está vestida, una vez establecidos en un lugar y sitio determinados. Lo primero es manifiesto; porque ¿qué clase de unión real se puede imaginar entre el vestido y el hombre vestido? Lo segundo es claro, porque, puestos el hombre y el vestido en esa determinada disposición y proximidad local y situal, aunque en la realidad o conceptualmente se prescinda de todo otro modo real, será verdad decir que el hombre está vestido; luego resulta superfluo imaginar cualquier otra cosa. Además, igual que el hombre puede quedar desnudo de todos sus vestidos, sin que se produzca en él ninguna mutación real, así también podemos concebir que, al menos por potencia de Dios, puede ser aniquilado un hombre vestido, permaneciendo sin modificación sus ropas en el mismo *donde* y en el mismo sitio y con cualquier otro modo intrínseco; luego es señal de que no anda de por medio ningún otro modo semejante; pues omito las relaciones predicamentales, las cuales no sirven para nada en este problema, porque, si hay algunas en el vestido y en lo que está vestido, son de carácter consecuencial. Luego esa tenencia consiste en el solo contacto extrínseco adyacente o acomodación del

stoteles quod sicut inter agens et effectum mediat actio, ita necesse est ut inter vestem et vestitum mediet habitio, ut homo denominetur habens vestem illo peculiari modo, quo denominatur indutus vel vestitus. Haec autem habitio non est aliud quam unio accommodata vestimenti ad hominem. Unde maiorem proportionem habet haec habitio cum unione seu causalitate formali, quam cum actione. Et ideo, licet sub nominibus significantibus informationem homo denominetur passive vestitus vel indutus, vestis autem quasi active, scilicet, vestiens aut ornans, tamen sub ratione habendi fit e contrario; nam homo denominatur active habens vestem, vestis autem passive dicitur habita, sicut forma dicitur quasi active informans materiam, materia autem denominatur quasi active habere formam. Et inde forte ortum habuit ut forma huius praedicamenti denominata sit habitus.

5. Quod si quis curiose inquirat quid rei sit haec habitio, respondeo non esse unionem aliquam realem, immo nec novum realem modum additum aut vestimento aut rei vestitae, in tali loco et situ constitutis. Primum est manifestum; quae enim realis unio fingi potest inter vestem et hominem vestitum? Secundum patet, quia, positis homine et veste in tali dispositione et propinquitate locali et situali, etiamsi reipsa vel intellectu praescindatur omnis alius modus realis, verum erit dicere hominem esse vestitum; ergo superfluum est quidquam aliud fingere. Item, sicut homo potest nudari omnibus vestimentis, nulla facta in eo mutatione reali, ita intelligere possumus, saltem per potentiam Dei, posse annihilari hominem vestitum, manentibus vestibus immutatis in eodem *ubi* et situ, et cum omni alio modo intrinseco; ergo signum est nullum modum similem intervenire; omitto enim relationes praedicamentales, quae ad rem nihil deserviunt; nam si aliquae sunt in vestimento et vestito, consequenter se habent. Est ergo illa habitio sola extrinseca adiacentia et accommodatio

[1] Del lat. *habitus*, derivado de *habeo* "tener" (N. de los TT.).

indumento al objeto vestido, la cual, aunque realmente no se distinga del modo mismo y de la disposición que el vestido tiene en su lugar, sin embargo, puesto que aquí y ahora por razón de ella se comporta de tal manera el vestido con el objeto vestido que lo adorna y viene como a informarlo, por eso, considerada como tal, consiste en una cierta unión con él, y, en consecuencia, también por razón de ella se dice que el objeto vestido tiene el vestido de un modo peculiar. Por eso, a ese contacto adyacente se llamó tenencia o hábito.

6. Con ello se comprende también la equivocidad que tiene lugar en esta palabra *hábito;* en efecto, a veces significa una mera denominación pasiva derivada del hecho de tener (*habendo*), cualquiera que sea el modo de tener la cosa, y en este sentido no pertenece determinadamente a ningún predicamento, puesto que no expresa más que la denominación del término de una relación o referencia, pues todo lo que es poseído o de cualquier modo es tenido puede llamarse hábito en ese sentido. Mas en otro sentido, considerada cuasi sustantivamente y a modo de un nombre abstracto, esta palabra significa una especie de cualidad, según hemos dicho. Y en nuestro caso puede significar o el vestido mismo, o la adaptación del vestido a la cosa vestida, y en ese último sentido empleó esta palabra Aristóteles en el lugar citado. Mas, para evitar la equivocidad, nosotros llamamos a esto tenencia, pues ya, en el uso más común, hábito significa más bien el vestido mismo; y de este modo decimos que el hábito es un nombre abstracto significativo de la forma de este predicamento, la cual sólo es adyacente y extrínseca. Y a este sentido se puede adaptar fácilmente la definición de Gilberto.

Respuesta a las razones en contra

7. A la primera razón responde Santo Tomás, en el citado opúsculo 48, que no todas las denominaciones de los predicamentos de accidentes se toman de verdaderos accidentes, sino que algunas se pueden tomar de una sustancia en cuanto denomina accidentalmente a otra. Sobre todo—según él mismo dice—porque una sustancia no adviene a otra así según su pura entidad sustancial, sino en cuanto afectada por algunos accidentes, concretamente por la cantidad, la cualidad y los

indumenti ad rem indutam, quae licet in re non distinguatur ab ipso modo et dispositione quam vestis habet in suo loco, tamen, quia hic et nunc ratione illius ita comparatur vestis ad rem vestitam, ut illam ornet et quasi informet, ideo ut sic est quasi unio quaedam ad illam, et consequenter etiam ratione illius dicitur res vestita peculiari modo habere vestem. Unde illa adiacentia, habitio vel habitus appellata est.

6. Ex quo etiam intelligitur aequivocatio quae in hac voce *habitus* intercedit; interdum enim significat meram denominationem passivam ab habendo, quacumque ratione res habeatur, et sic nullius est praedicamenti determinate, quia solum dicit denominationem termini alicuius relationis vel habitudinis; quidquid enim possidetur vel quomodolibet habetur, potest dici habitus illo modo. Aliter vero significat haec vox quasi substantive sumpta, et per modum nominis abstracti, certam speciem qualitatis, ut diximus. In praesenti vero significare potest aut vestem ipsam, aut accommodationem vestis ad rem vestitam, et hac ultima significatione usus est Aristoteles hac voce in citato loco. Ad tollendam vero aequivocationem, nos habitionem illam appellamus; iam enim communiori usu habitus magis significat vestem ipsam; et hoc modo dicimus habitum esse nomen abstractum significans formam huius praedicamenti, quae solum est adiacens et extrinseca. Ad quem sensum potest etiam facile accommodari definitio Gilberti.

Ad rationes in contrarium responsio

7. Ad primam vero rationem respondet D. Thomas, in citato opusculo 48, non omnes denominationes praedicamentorum accidentium sumi a veris accidentibus, sed aliquas posse sumi ab una substantia, quatenus accidentaliter denominat aliam. Praesertim (ut ipsemet ait) quia una substantia non sic accidit alteri secundum puram entitatem substantialem, sed ut affecta aliquibus accidentibus, scilicet, quantitate, qualitate et aliis

demás que fueren necesarios. De este punto nos hemos ocupado suficientemente antes, disp. XXXIX, al explicar la división del accidente en nueve géneros, donde explicamos también qué denominaciones extrínsecas constituyen las diversas razones predicamentales y cuáles no las constituyen, sino que se reducen a otras.

SECCION II

Cuáles son los sujetos, especies o propiedades del hábito

1. *Las cosas inanimadas carecen de hábito.*—A propósito del sujeto de este predicamento, en el opúsculo citado, Sto. Tomás da a entender que es el hombre solo, ya que no se viste a las cosas inanimadas, y los demás animales los vistió la naturaleza con pelos, plumas, etc., que son vestidos que no pertenecen a este predicamento, puesto que se trata, como dice Sto. Tomás, de partes integrantes de sus respectivos animales; y sólo el hombre, que nace desnudo, recibió la razón, con la que pudiese prepararse vestidos, pareciendo así que este predicamento conviene a los hombres solos.

2. *Por la industria del hombre son dotadas de hábito las cosas animadas y las inanimadas.*—Mas añade el propio Sto. Tomás que la denominación de este predicamento se extiende a algunos otros animales, en cuanto por la industria del hombre son adornados y equipados con vestidos, como en el caso de los monos o del caballo. Y podemos añadir todavía que por esa misma industria esta denominación se extiende a las cosas inanimadas, al menos en cuanto son imagen de las animadas, y, sobre todo, de los hombres, siendo así como vestimos a las imágenes. Más aún, a veces adornamos otras cosas, como las casas, palacios, etc., con cortinas o tapices, que sin duda ofrecen una denominación perteneciente a este predicamento.

3. *Las denominaciones de dorado, blanqueado y otras de este tipo pertenecen a este predicamento.*—Finalmente, añade que a este predicamento pertenece toda denominación que provenga de una sustancia que se una a otra sólo a modo de ornamento, aunque no se trate propiamente del vestido, atendido el uso común de esta palabra. Se evidencia esto por lo dicho antes a propósito de la división de los

quae necessaria fuerint. De qua re satis diximus in superioribus, disputat. XXXIX, explicando divisionem accidentis in novem genera, ubi etiam declaravimus quae denominationes extrinsecae constituant diversas rationes praedicamentales, quae vero minime, sed ad alias reducantur.

SECTIO II

Quae sint subiecta, species, aut proprietates habitus

1. *Inanimata habitu carent.*— De subiecto huius praedicamenti D. Thomas, citato opusculo, significat esse solum hominem; nam res inanimatae non vestiuntur; alia vero animalia natura vestivit pilis, plumis, etc., quae vestimenta non pertinent ad hoc praedicamentum, quia sunt (ait D. Thomas) partes integrales suorum animalium; homo autem solus, cum nudus nascatur, rationem accepit qua sibi vestimenta parare posset, et ita hoc praedicamentum videtur solis hominibus convenire.

2. *Hominum industria, animata et inanimata habitu induuntur.*— Addit vero idem D. Thomas denominationem huius praedicamenti extendi ad quaedam alia animalia, quatenus industria hominis vestibus ornantur aut armantur, ut simia, vel equus. Addere vero ulterius possumus eadem industria extendi hanc denominationem ad res inanimatas, saltem quatenus sunt imagines animatarum, et praesertim hominum, quo modo vestimus imagines. Immo interdum res alias, ut domos, palatia, etc., ornamus aulaeis seu tapetis, quae sine dubio praebent denominationem pertinentem ad hoc praedicamentum.

3. *Deaurati, dealbati et huiusmodi denominationes ad hoc praedicamentum spectant.*—Denique addit ad hoc praedicamentum pertinere omnem denominationem provenientem ab una substantia quae solum per modum ornamenti alteri coniungitur, etiamsi proprie vestis non sit secundum communem usum huius vocis. Hoc patet ex dictis supra in divisione generum praedicamentalium, ubi

géneros predicamentales, donde hemos demostrado que estas denominaciones—dorado, blanqueado, etc.—pertenecen a este predicamento porque son accidentales, y no corresponden a ningún otro, y además porque tienen una conveniencia bastante unívoca con la denominación que el vestido confiere. Y así, finalmente, viene a resultar que el sujeto de este predicamento puede ser cualquier cuerpo, sobre todo los muy grandes, ya que los simples no son tan aptos para estas denominaciones, por más que la tierra en cuanto está adornada de hierbas o de flores parece participar de dicha denominación.

Las especies de hábito

4. De esta explicación del sujeto se puede inferir con facilidad la variedad de especies contenidas bajo este género predicamental. Y podríamos, por razón de mayor claridad, al género supremo mismo no darle el nombre de hábito o de vestido, sino de atavío, y luego dividirlo en vestido propio y en adorno común a las cosas inanimadas en cuanto son tales. De nuevo los vestidos de los hombres pueden dividirse, bien sea según las diversas partes orgánicas, tal como distinguimos el gorro del zapato, etc.; bien sea según los diversos fines, a la manera como los vestidos propios se distinguen de las armas, a las cuales Santo Tomás en el pasaje anterior reduce a este predicamento, cosa que parece ser verdad, sobre todo respecto de las armas defensivas; porque las que sirven para atacar no están unidas con el hombre a modo de forma, sino a modo de instrumento, resultando de aquí que, en cuanto tales, no confieren una peculiar denominación predicamental. Además, los adornos de las otras cosas pueden variar de muchas maneras, ya que hay algunos que únicamente están colgando o extrínsecamente adyacentes; otros están unidos de un modo más íntimo, como el oro en la plata dorada, siendo fácil dentro de estas cosas pensar otras múltiples divisiones o variaciones.

Propiedades del hábito

5. Por último, por lo que se refiere a las propiedades de este predicamento, apenas es necesario hablar. En efecto, por ser la forma de este predicamento una

ostendimus has denominationes, deaurati, dealbati, etc., ad hoc praedicamentum pertinere, quia sunt accidentales, et ad nullum aliud spectant, et alioqui habent satis univocam convenientiam cum denominatione quam vestimentum tribuit. Atque ita tandem fit ut subiectum huius praedicamenti possit esse quodlibet corpus, praesertim maximum; nam simplicia non sunt ita apta ad has denominationes, quamvis terra prout ornatur herbis aut floribus, hanc denominationem participare videatur.

De speciebus habitus

4. Ex hac vero subiecti explicatione facile colligi potest varietas specierum sub hoc praedicamentali genere contentarum. Possemus autem, maioris claritatis gratia, ipsum summum genus non appellare nomine habitus aut vestimenti, sed ornatus, et illud distinguere in proprium vestimentum et in ornamentum commune rebus inanimatis, ut tales sunt. Et rursus vestimenta hominum dividi possunt, vel iuxta diversas partes organicas, quomodo distinguimus pileum a calceo, etc.; vel iuxta diversos fines, quomodo distingui possunt vestimenta propria ab armis, quae D. Thomas supra ad hoc praedicamentum revocat, et maxime videtur habere verum de armis defensivis; nam illa quae ad offendendum sunt non coniunguntur homini per modum formae, sed per modum instrumenti; unde ut sic non tribuunt peculiarem denominationem praedicamentalem. Deinde ornamenta aliarum rerum possunt multis modis variari; nam quaedam sunt pendentia tantum seu extrinsecus adiacentia; alia sunt intimiori modo coniuncta, ut aurum in argento deaurato, et inter haec facile potest alia distinctio et varietas multiplex excogitari.

Proprietates habitus

5. Ultimo, quod spectat ad proprietates huius praedicamenti, nihil fere dicere neces-

sustancia, en cuanto es en sí una realidad tal, tiene las mismas propiedades que tiene la sustancia corpórea en cuanto sometida a los diversos accidentes; sin embargo, en cuanto es una forma extrínseca, apenas tiene propiedades peculiares algunas. Parece, empero, que algunos accidentes contribuyen particularmente a constituirla en tal razón, sobre todo el color y la figura, ya que estos dos, igual que ayudan mucho a la hermosura, así también lo hacen a la razón de adorno. Y añaden Sto. Tomás y Alberto en los lugares antes citados, que es propiedad de este predicamento el recibir más y menos; pero no se ha de entender de la recepción de más y menos por una intensificación propia; pues en ese sentido, por ser el hábito una sustancia, no puede recibir más y menos en mayor grado que la sustancia misma, igual que por el mismo motivo no tiene contrario. Mas se dice que es capaz de más y menos según cierta adición, no sólo extensiva por parte del sujeto, cosa que es común a los otros accidentes, sino por la multiplicación de vestidos y por hacerse respecto de la misma parte (del cuerpo). En este sentido se dice que está más vestido el que tiene dos túnicas que el que tiene una sola.

6. Por eso es también peculiar de este predicamento que una forma de él pueda estar debajo de otra, ya sea cuasi *per accidens* por la voluntad del hombre, como cuando son vestidos de la misma clase, ya sea de suyo por el destino de un hábito determinado, tal como la toga se pone encima de los otros vestidos, aunque la denominación siempre esté referida de modo inmediato al hombre mismo; en efecto, del hombre es de quien se dice que está togado, y aunque sucediese que no tuviese vestidos interiores y que sólo tuviera la toga se lo denominaría así. También en cierta manera es propio de este predicamento el que sus formas se dividan según las partes orgánicas del hombre, confiriendo, empero, su denominación al hombre simplemente, porque, aunque los zapatos o el sombrero estén únicamente en los pies o en la cabeza, se dice simplemente que el hombre está cubierto o calzado, siendo legítimo el paso de lo uno a lo otro: en efecto, cuando una forma no es apta por su naturaleza para convenir al todo más que por razón de una parte, en ese caso, existiendo en sola esa parte, confiere la denominación al todo; así es, por ejemplo, como se llama rizado a un hombre, a causa solamente del

se est. Nam cum forma huius praedicamenti sit substantia quaedam, ut in se est talis res, easdem habet proprietates quas substantia corporea, ut variis accidentibus subest; tamen ut forma est extrinseca, fere nullas habet proprietates peculiares. Aliqua vero accidentia videntur peculiariter pertinere ad eam constituendam sub tali ratione, praesertim color et figura; nam haec duo, sicut ad pulchritudinem multum conferunt, ita etiam ad rationem ornamenti. Addunt D. Thomas et Albertus, locis supra citatis, esse proprietatem huius praedicamenti recipere magis et minus; sed non est intelligendum de susceptione magis et minus per propriam intensionem; sic enim, cum habitus sit substantia quaedam, non magis potest suscipere magis et minus quam ipsa substantia, sicut ob eamdem rationem non habet contrarium. Sed dicitur suscipere magis et minus secundum additionem quamdam, non tantum extensivam ex parte subiecti, quod commune est aliis accidentibus, sed per multiplicationem vestium et circa eamdem partem. Quomodo dicitur magis vestitus qui duas tunicas habet, quam qui unam tantum.

6. Unde etiam est peculiare huic praedicamento ut una forma eius possit alteri supponi, vel quasi per accidens ex voluntate hominis, ut quando sunt vestes eiusdem rationis, vel per se ex institutione talis habitus, ut toga superponitur aliis vestibus, quamvis denominatio semper referatur immediate ad ipsum hominem; homo est enim qui togatus denominatur, et quamvis contingeret carere interioribus vestibus, et solam haberet togam, ita denominaretur. Est etiam quodammodo proprium huius praedicamenti ut formae eius distinguantur secundum partes organicas hominis, et tamen simpliciter denominent hominem; quamvis enim calcei aut pileus tantum sint in pedibus vel capite, simpliciter dicitur homo pileatus, vel calceatus, et recte sequitur unum ex alio; nam quando forma non est nata convenire toti nisi ratione alicuius partis, tunc existens in sola illa parte denominat totum, sicut dicitur homo crispus propter solos capillos. Sic igi-

pelo. En consecuencia, siendo el zapato una forma extrínseca del pie solo, al existir en éste confiere la denominación al todo, y así en otros casos. Y, por motivo contrario, cuando la denominación es de suyo común al todo, no está en absoluto tomada de formas de esta clase, y por eso no se dice en absoluto que el hombre está vestido, aunque tenga zapatos o sombrero, etc. Hasta aquí se ha tratado de los nueve géneros de accidentes.

tur, quia calceus est extrinseca forma solius pedis, in illo existens denominat totum, et sic de aliis. Et ob contrariam rationem, quando denominatio ex se est communis toti, non sumitur simpliciter ab huiusmodi formis, et ideo non dicitur homo simpliciter vestitus, etiamsi habeat calceos aut pileum, etc. Et hactenus de novem generibus accidentis.

DISPUTACION LIV

LOS ENTES DE RAZON

RESUMEN

Justificado por qué la Metafísica debe tratar de los entes de razón, la disputación puede dividirse en tres partes:

I. Existencia, naturaleza y causas del ente de razón (Sec. 1-2).
II. División del ente de razón (Sec. 3-4).
III. Estudio especial de la negación, la privación y las relaciones de razón (Sec. 5-6).

SECCIÓN I

De las muchas opiniones que hay sobre si se dan los entes de razón (1), comienza por examinar la de los que los niegan en absoluto (2), haciendo luego lo mismo con su opuesta: la de quienes los consideran como entes verdaderos (3), para quedarse con la que defiende su existencia como tales entes de razón (4). A continuación explica más esta posición, analizando la naturaleza de las diversas clases de entes de razón (5-7); expone luego los argumentos que nos obligan a admitirlos (8), cerrando la sección con el estudio de las diferencias entre los entes reales y los entes de razón (9-10).

SECCIÓN II

En cuanto a las causas del ente de razón, negadas la formal, la material y la final (1), se plantea el problema de su causa eficiente (2), que se hace recaer sobre el entendimiento (3-4), afirmación que se presta a muchas dudas (5), bien sobre la naturaleza misma del ente de razón (6), bien sobre si otras potencias pueden causar entes de razón (7-8), bien asimismo sobre el posible carácter de entes de razón de las denominaciones extrínsecas (9-14). Como consecuencia del largo análisis que hace de los puntos anteriores, afirma que el ente de razón es producido por un acto del entendimiento (15), que ese acto es de alguna manera comparativo o reflexivo (16), y que las otras potencias del hombre no producen entes de razón (17-18); a continuación se refiere al complicado problema de si Dios produce entes de razón y de cómo los conoce (19-24), cerrando la sección con una referencia a los ángeles (25).

SECCIÓN III

Propuesta la división del ente de razón en negación, privación y relación (1), y propuestas las dificultades sobre la misma (2), se explica y demuestra dicha división (3-4), analizando en primer lugar las diferencias entre la relación y los otros miembros de la división (5-7), haciendo luego lo mismo entre la negación y la privación (8). En el último número discute el carácter unívoco o análogo de dicha división (9).

SECCIÓN IV

Pretende demostrar la suficiencia de la división propuesta. Planteados los motivos de duda (1), explica y prueba esa suficiencia (2-6), respondiendo a las objeciones y ejemplos propuestos en contra (7-9). La sección se cierra con la exposición de otro modo de justificar dicha suficiencia (10).

SECCIÓN V

Manifestados los puntos de vista desde los cuales se puede estudiar a la negación y a la privación (1), se estudia comparativamente a ambas primero en cuanto están en las cosas (2), enumerando sus coincidencias (3-6) y sus diferencias (7). Pasa luego a la división de las privaciones (8), analizando sus caracteres (9-10), para continuar de nuevo el estudio comparativo de éstas con la negación desde el punto de vista de su relación con las cosas (11-19). Inmediatamente entra en la comparación de ambas en cuanto son entes de razón, insistiendo especialmente en sus diferencias (20-27).

SECCIÓN VI

Particularmente dedicada a las relaciones de razón. Una vez descritas (1), estudia sus elementos (2) y divisiones (3-8), terminando la sección con el análisis especial de las relaciones de razón en calidad de segundas intenciones desde el punto de vista de la dependencia de las operaciones del entendimiento (9-11).

DISPUTACION LIV

LOS ENTES DE RAZON

1. *Motivo de tratar aquí del ente de razón.*—Aunque en la disputación primera de esta obra hayamos dicho que el ente de razón no está comprendido bajo el objeto directo y propio de la metafísica, y que por ello había sido excluido de este tratado por el propio Filósofo en el libro VI de su *Metafísica*, sin embargo, pienso que el complemento de esta disciplina y la tarea del metafísico exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón. En efecto, el conocimiento y ciencia de los mismos es necesario para las disciplinas humanas, ya que sin ellos apenas podemos hablar ni en metafísica, ni tampoco en filosofía (natural), ni mucho menos en lógica, y—lo que aún es más importante—tampoco en teología. Y esta tarea no puede corresponderle a ningún otro más que al metafísico. Porque, en primer lugar, por no ser los entes de razón entes verdaderos, sino como sombras de entes, no son inteligibles por sí, sino en virtud de cierta analogía y conexión con los verdaderos entes, y, en consecuencia, tampoco son por sí objeto de conocimiento, ni existe ciencia alguna que haya sido instituida esencial y primariamente sólo para conocerlos. Pues el que algunos hayan atribuido esto a la dialéctica constituye un error dialéctico, ya que el fin de esa ciencia no consiste más que en dirigir y reducir a un arte las operaciones racionales del hombre, las cuales no son entes de razón, que es de los que ahora nos ocupamos, sino que son entes reales. Por consiguiente, ningún artífice o ninguna ciencia pretende esencial y primariamente el conocimiento de los entes de razón, sino que este conocimiento debe

DISPUTATIO LIV

DE ENTIBUS RATIONIS

1. *Ratio ob quam hic agatur de ente rationis.*— Quamquam in prima disputatione huius operis dixerimus ens rationis non comprehendi sub proprio et directo obiecto metaphysicae, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractatione exclusum fuisse in libro VI suae Metaphysicae, nihilominus ad complementum huius doctrinae et ad metaphysicum munus pertinere existimo ea quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere. Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta. Quod enim hoc aliqui tribuunt dialecticae, error dialecticus est; nam finis illius scientiae non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis, de quibus nunc agimus, sed entia realia. Itaque nullus artifex nullave scientia per se primo intendit

exponerse en cuanto está vinculado con el conocimiento de algún ente real; éste es el sentido en el que el físico trata de la privación, la cual, juntamente con la materia, está unida con la forma; y trata del vacío por comparación con el lugar, etc.

2. De este modo, pues, es propio de la metafísica tratar del ente de razón en cuanto tal, y de la razón común, propiedades y divisiones del mismo, puesto que estas razones son a su manera cuasi trascendentales y no se pueden entender más que por comparación con las verdaderas y reales razones de entes, bien las trascendentales, bien las hasta tal punto comunes, que sean propiamente metafísicas, ya que lo que es ficticio o aparente debe entenderse por comparación con lo que verdaderamente es. Por eso, aunque otras disciplinas, por ejemplo, la física o la dialéctica, se ocupen a veces de algunos entes de razón, los cuales están en conexión con sus objetos, como explicamos ya con ejemplos, sin embargo, por sus propios recursos no pueden explicar las que son como sus razones esenciales. Luego esto le corresponde al metafísico de un modo como indirecto y concomitante, según hicieron notar Alejandro, Sto. Tomás y otros en el lib. VI de la *Metafísica*, siendo éste el sentido en el que exponen a Aristóteles, según advertimos; y, por eso, ni el mismo Aristóteles en su *Metafísica* los omitió totalmente, como se ve por el lib. IV, c. 1 y 2, y por el libro VII, capítulo último. Esto es, pues, lo que nosotros vamos a ofrecer en la presente disputación, en la que comenzaremos por explicar la naturaleza, sea cual sea, y las causas de este ente; luego, expuesta la división, indicaremos los diversos géneros de estos entes, tocando en particular todos aquellos puntos que nos parezcan tener que ver con esta doctrina.

SECCION PRIMERA

SI SE DA EL ENTE DE RAZÓN, Y QUÉ ESENCIA PUEDE TENER

1. Tampoco en esta cuestión faltan sentencias extremamente opuestas, al menos en la expresión, porque, si se hace un examen detenido de los autores de las mismas, acaso su contienda sea sólo de palabras.

Primera sentencia, que niega los entes de razón

2. Así, pues, algunos niegan en absoluto que se den los entes de razón, sino que afirman que todo lo que de ellos se dice se puede entender perfectamente referido a las cosas mismas y se puede salvar referido a ellas. Esta sentencia, más con ánimo de disputar que de mantenerla, se esfuerza en defenderla así entendida, Maironis, en el *Quodl.*, q. 7; y la defiende en *Exposit. praedicament.* un tal Bernardino Mirandulano. El fundamento puede estar en que se le llama ente de razón o porque está subjetivamente en la razón, o porque ha sido producido por la razón, y esto no, porque estar-en y ser producido son propiedades de los entes reales; de donde resulta que los actos y las especies, que son producidos por la razón y están en ella son entes reales; o se llama ente de razón por haber sido fingido por la razón; mas implica contradicción el decir que un ente tal existe, porque lo que únicamente es fingido no existe. O al menos—y es lo que más tiene que ver con nuestro asunto—se sigue que tales entes de razón no son en absoluto necesarios, ni para las ciencias, ni para concebir las realidades verdaderas, ya que las ficciones del entendimiento no son necesarias para estos fines.

Otra sentencia, que atribuye a los entes de razón la verdadera naturaleza de ente

3. La otra sentencia completamente opuesta es que no sólo se dan entes de razón, sino que incluso están contenidos bajo la única denominación de ente con una significación y hasta con un concepto únicos, aunque sea según cierta conveniencia análoga. Más aún, no faltan quienes establezcan conveniencia unívoca entre algunos entes razón y otros reales, por ejemplo, entre las relaciones, sentencia que hemos refutado anteriormente. Ni faltan tampoco quienes atribuyan a los entes de razón una entidad independiente del conocimiento actual del entendimiento, y la opinión de éstos toca la cuestión del modo cómo surgen o son causados a su manera los entes de razón, y por eso la trataremos mejor en la sección siguiente. El fundamento, pues, de esta sentencia puede estar en que de los

---

entium rationis cognitionem, sed haec tradi debet quatenus cum cognitione alicuius entis realis coniuncta est; quomodo physicus agit de privatione, quae conuincta est cum materia ad formam, et agit de vacuo per comparationem ad locum et sic de aliis.

2. Hoc igitur modo metaphysicae proprium est agere de ente rationis ut sic et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus eius, quia hae rationes suo modo sunt quasi transcendentales et intelligi non possunt nisi per comparationem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicae; nam quod fictum est vel apparens, per comparationem ad id quod vere est intelligi debet. Quare, licet aliae facultates, ut physica, vel dialectica, aliquando attingant aliqua entia rationis, quae cum suis obiectis coniuncta sunt, ut iam exemplis ostendimus, tamen non possunt ex propriis rationes quasi essentiales eorum exponere. Hoc ergo ad metaphysicum quasi ex obliquo et concomitanter spectat, ut Alexander, D. Thomas et alii, VI Metaph., notarunt, et Aristotelem ita exponunt, ut supra advertimus; et ideo nec ipse Aristoteles, in sua Metaphys., illa omnino praetermisit, ut patet ex lib. IV, c. 1 et 2, et lib. VII, cap. ultimo. Hoc itaque in praesenti disputatione praestandum a nobis est, in qua prius qualemcumque naturam et causas huius entis declarabimus; deinde, adiuncta divisione, varia genera horum entium indicabimus, ea omnia in particulari attingendo quae ad hanc doctrinam pertinere videbuntur.

SECTIO PRIMA

AN SIT ENS RATIONIS, ET QUAM ESSENTIAM HABERE POSSIT

1. Non desunt etiam in hac re sententiae extreme contrariae, saltem in vocibus; nam si auctores earum pressius examinentur, fortasse solum de vocibus contendunt.

Prima sententia negans entia rationis

2. Quidam ergo simpliciter negant dari entia rationis, sed omnia quae de iis dicuntur, posse optime de rebus ipsis intelligi et in eis salvari. Hanc sententiam ita conatur defendere, disputandi potius quam asserendi gratia, Mairon., in Quodl., q. 7; et quidam Bernardinus Mirandulanus, in Expositione praedicament., illam defendit. Fundamentum esse potest quia aut ens rationis dicitur, quia est in ratione subiective, vel quia est factum a ratione, et hoc non, quia inesse et fieri sunt proprietates entium realium; unde constat actus et species, quae fiunt a ratione eique insunt, entia esse realia; vel dicitur esse ens rationis quia est fictum a ratione et contradictionem involvit dicere tale ens esse, quia quod solum fingitur, non est. Vel saltem (quod ad rem magis spectat) sequitur talia entia rationis minime esse necessaria, neque ad doctrinas, neque ad res veras concipiendas, nam fictiones intellectus ad hos fines necessariae non sunt.

Alia sententia tribuens entibus rationis veram entis rationem

3. Altera sententia extreme contraria est, non solum dari entia rationis, verum etiam unica significatione atque etiam conceptione contineri sub communi appellatione entis, quamquam secundum analogam convenientiam. Immo non desunt qui inter nonnulla entia rationis et aliqua realia ponant univocam convenientiam, ut inter relationes, quorum sententiam superius refutavimus. Nec etiam desunt qui entibus rationis attribuant entitatem independentem ab actuali cognitione intellectus, quorum opinio attingit quaestionem de modo quo consurgunt vel suo modo causantur entia rationis, et ideo melius eam tractabimus sectione sequenti. Fundamentum ergo huius sententiae esse potest,

entes de razón se dice en absoluto que existen, por ejemplo de la ceguera, etc.; luego convienen de alguna manera en la razón de ente con los entes reales. Además, porque las propiedades del ente convienen a los entes de razón, ya que el ente de razón es uno o muchos, es inteligible, etc.

Sentencia verdadera

4. *Es menester que se den entes de razón.*—Mas hay que afirmar que se dan algunos entes de razón, que ni son verdaderos entes reales, por no ser capaces de una existencia real y verdadera, ni tienen tampoco ninguna verdadera semejanza con los entes reales, por razón de la cual tengan con ellos un concepto común de ente. La primera parte de esta afirmación es común, como se echa de ver por el uso y modo vulgar de hablar, tanto en la teología como en la filosofía. Se desprende también de la distinción antes expuesta sobre la relación real y la de razón, ya que la relación de razón es un ente de razón. También Aristóteles, V de la *Metafísica*, texto 14, distingue un doble ser, uno que existe verdaderamente en la realidad, y otro que no siempre existe en la realidad, sino sólo en la aprehensión de la mente, como cuando decimos que un hombre es ciego, ya que ese ser no indica algo que exista en el hombre, sino que más bien con la adición de tal predicado remueve de él algo; sin embargo, dado que el entendimiento aprehende esa carencia a modo de ente, por eso dice de ella que existe en el hombre, siendo así que ser significa en este caso la verdad de la proposición, no la existencia en la realidad. Y así infieren de este pasaje los entes de razón Sto. Tomás y otros expositores. Y de la misma suerte el propio Aristóteles, IV de la *Metafísica*, texto 2, enumera las negaciones y las privaciones entre las cosas a las que de algún modo se llama entes. Esto quedará más claro por lo que luego vamos a decir sobre las divisiones del ente de razón.

5. *División del ente de razón digna de tenerse en cuenta.*—Y esta parte no puede confirmarse racionalmente si primero no explicamos qué clase de ser o qué clase de esencia tiene el ente de razón de que hablamos. Ahora bien, puesto que el ente de razón, como el propio nombre indica, expresa referencia a la razón, suelen legítimamente distinguirse muchas clases de entes de razón, según las di-

quia entia rationis absolute dicuntur esse, ut caecitas et similia; ergo conveniunt aliquo modo in ratione entis cum entibus realibus. Item, quia proprietates entis conveniunt entibus rationis, nam ens rationis unum est vel plura, et est intelligibile, etc.

Vera sententia

4. *Entia rationis dari oportet.*— Dicendum vero est dari aliqua entia rationis, quae neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis. Prior pars huius assertionis communis est, ut patet ex communi usu et modo loquendi, tam in theologia quam in philosophia. Patet etiam ex distinctione superius tractata de relatione reali et rationis, nam relatio rationis ens rationis est. Aristoteles etiam, V Metaph., textu 14, distinguit duplex esse, aliud quod vere est in re, et aliud quod non semper est in re, sed solum in apprehensione mentis, ut cum dicimus hominem esse caecum, nam illud esse non indicat aliquid quod sit in homine, sed potius adiuncto tali praedicato ab illo aliquid removet; tamen quia intellectus per modum entis apprehendit illam carentiam visus, ideo illam esse dicit in homine, quod esse significat veritatem propositionis, non existentiam in re. Atque ita ex hoc loco colligunt entia rationis D. Thomas et alii expositores. Et eodem modo idem Aristoteles, IV Metaph., text. 2, negationes et privationes numerat inter ea quae aliquo modo dicuntur entia. Atque hoc magis constabit ex iis quae infra dicemus de divisionibus entis rationis.

5. *Entis rationis notanda divisio.*— Non potest autem ratione confirmari haec pars, nisi prius explicemus quale esse aut qualem essentiam habeat hoc ens rationis, de quo loquimur. Cum autem ens rationis, ut ipsum nomen prae se fert, habitudinem dicat ad rationem, merito distingui solet multiplex ens rationis, iuxta diversas habitudines. Est

versas referencias. Hay, en efecto, un ente que es producido efectivamente por la razón, pero mediante una eficiencia real y verdadera, sentido en el que a todos los entes artificiales se les puede dar el nombre de entes de razón, puesto que por la razón son producidos; sin embargo, esta calificación no es usual, porque un efecto no suele recibir una calificación de un modo tan singular por la sola referencia a la causa eficiente o ejemplar. Hay otra clase de referencia a la razón como a sujeto de inhesión, y se trata de una denominación más propia, ya que del accidente se dice que pertenece al sujeto en que está, por ser el accidente un ente del ente, y en tal sentido todas las perfecciones que inhieren en el entendimiento, bien sean producidas por él, bien se originen de otra parte o sean infundidas, se pueden llamar entes de razón. Mas ahora no nos referimos a ellos, puesto que se trata de verdaderos entes reales, contenidos bajo los géneros de accidentes explicados hasta aquí; por eso tampoco esa acepción del ente de razón se usa mucho, puesto que en la referencia en cuestión la razón es tomada en una consideración muy material. En otro sentido, pues, se dice que algo está en la razón a modo de objeto, puesto que, por producirse el conocimiento por una cierta asimilación y como atracción de la cosa conocida al cognoscente, se dice que la cosa conocida está en el cognoscente, no sólo inhesivamente mediante su imagen, sino también objetivamente en sí misma.

6. Ahora bien, lo que está de este modo objetivamente en el entendimiento, a veces tiene o puede tener en sí un verdadero ser real, según el cual se ofrece como objeto a la razón, y esto no es absoluta y simplemente un verdadero ente de razón, sino real, puesto que este ser concreto es lo que absoluta y esencialmente le conviene, mientras que el ofrecerse a la razón como objeto le es extrínseco y accidental. Mas a veces se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón, ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real debido al cual pueda ser llamado ente. Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel *que es pensado por la*

enim quoddam ens, quod effective fit a ratione, vera tamen et reali efficientia, quomodo omnia artificiata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt; non est tamen in usu haec appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulariter appellari. Aliud est habitudo ad rationem ut ad subiectum inhaesionis, et est magis propria denominatio, nam accidens dicitur esse eius subiecti in quo est, quia accidens est entis ens, et ita omnes perfectiones quae inhaerent intellectui, sive ab illo fiant sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis. Sed nunc non est sermo de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine. Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum obiecti, nam quia cognitio fit per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitae ad cognoscentem, dicitur res cognita esse in cognoscente, non solum inhaesive per suam imaginem, sed etiam obiective secundum seipsam.

6. Id autem quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit, obiici autem rationi est illi extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud *quod habet esse obiective tantum in intellectu*, seu esse id *quod a ratione cogitatur ut ens, cum ta-*

razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad. Por eso dijo muy bien el Comentador, VI de la *Metafísica*, com. 3, que el ente de razón sólo puede tener ser objetivamente en el entendimiento. Y Sto. Tomás, op. 42, c. 1, afirma que se produce un ente de razón en el caso en que el entendimiento se esfuerza en aprehender lo que no es, y por eso lo finge de algún modo como un ente; lo mismo da a entender en I, q. 16, a. 3, ad 2, y en I-II, q. 8, a. 1, ad 3, afirma que *lo que no es en la realidad es aprehendido como ente en la razón.* Explican de la misma manera la naturaleza del ente de razón Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. 5; Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1; Durando, *In I*, dist. 19, q. 5, n. 6, y q. 6, n. 9, y dist. 33, q. 1, n. 10, aunque entonces añade: todo el ser del ente de razón consiste en una denominación extrínseca derivada del acto de la razón, lo cual resulta equívoco y ofrece una dificultad que se ha de tratar en la sección siguiente.

7. Así, pues, de esta explicación de la palabra, que es también la definición de la cosa significada, en cuanto aquí puede hacerse, parece deducirse manifiestamente que se da algo a lo que por dicho título puede calificarse como ente de razón. Porque hay muchas cosas pensadas por nuestro entendimiento que no tienen en sí un ser real, aunque sean pensadas a modo de entes, como se echa de ver en los ejemplos aducidos sobre la ceguera, la relación de razón, etc. Además se piensan muchas cosas que son imposibles y a las que se imagina a modo de entes posibles, por ejemplo, la quimera, las cuales no tienen más ser que el ser pensadas. Por otra parte, esto mismo de que nos estamos ocupando al tratar del ente de razón no se hace sin algún pensamiento de él, y por reflexión concebimos también que tratamos de un género de ente que no es en sí verdaderamente. Así, pues, nadie, a no ser que desconozca la palabra misma, puede negar que se da algo semejante fingido por el solo pensamiento, a no ser que sea víctima de equivocidad en el uso de la palabra *darse* o *ser*. Por tanto, cuando decimos que se dan o que hay entes de razón, no entendemos que se den o que los haya en la realidad según una verdadera existencia, porque, de lo contrario, incurriríamos en una contradicción en los términos; por eso, si es esto sólo lo que pretenden negar los que niegan que se den los entes de razón, no están en contradicción con nosotros, aunque no hacen uso de esas palabras según la materia en cuestión;

men in se entitatem non habeat. Unde recte dixit Comment., VI Metaph., comment. 3, ens rationis solum posse habere esse obiective in intellectu. Et Divus Thomas, op. 42, c. 1, ait tunc effici ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud aliquo modo ut ens; et idem significat I, q. 16, a. 3, ad 2; et I-II, q. 8, a. 1, ad 3, ait *illud quod non est in rerum natura, accipi ut ens in ratione.* Eodem modo declarant naturam entis rationis Soncinas, lib. X Metaph., q. 5; Caietan., de Ente et essent., c. 1; Durand., In I, dist. 19, q. 5, n. 6, et q. 6, n. 9, et dist. 33, q. 1, n. 10, quamvis hic addat: totum esse entis rationis esse denominationem extrinsecam ab actu rationis, quod aequivocum est et habet difficultatem tractandam sectione sequenti.

7. Ex hac ergo declaratione vocis, quae etiam est definitio rei significatae, quantum hic esse potest, manifeste colligi videtur dari aliquid quod illo titulo possit ens rationis dici. Nam multa cogitantur ab intellectu nostro quae in se non habent reale esse, etsi cogitentur ad modum entium, ut patet in exemplis adductis de caecitate, relatione rationis, etc. Item multa cogitantur quae sunt impossibilia et modo possibilium entium finguntur, ut chymaera, quae non habent aliud esse quam cogitari. Item, hoc ipsum quod agimus disputando de ente rationis non fit sine aliqua cogitatione eius, et per reflexionem etiam concipimus nos disputare de quodam genere entis, quod in se vere non est. Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid huiusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in aequivoco laboret in usu illius verbi *dari* aut *esse*. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam, alias repugnantiam in terminis involveremus; unde si hoc solum negare intendunt qui negant dari entia rationis, nobis non contradicunt, non tamen utuntur illis verbis iuxta sub-

pues se dice que se dan o que hay semejantes entes, no en absoluto, sino relativamente, según la capacidad de ellos, es decir, sólo objetivamente en el entendimiento, resultando en este caso una cuestión clara. Y el modo de esta existencia lo explicaremos más en la sección siguiente.

Por qué se han ideado los entes de razón

8. De lo dicho se infiere, en segundo lugar, cuál es la raíz o la ocasión de fingir o de pensar estos entes de razón. Cabe, en efecto, señalar tres. La primera es el conocimiento que nuestro entendimiento se esfuerza en conseguir también de las negaciones y de las privaciones, que no son nada. Pues siendo el ente el objeto adecuado del entendimiento, éste no puede concebir nada más que a modo de ente, y, por eso, cuando se esfuerza en concebir las privaciones o las negaciones, las concibe a modo de entes, formando así entes de razón. Este argumento, al que se refiere Sto. Tomás en los pasajes citados, no parece tener aplicación en las relaciones de razón, debiendo, en consecuencia, añadirse la segunda causa proveniente de la imperfección de nuestro entendimiento; en efecto, por no poder algunas veces conocer las cosas tal como son en sí, las concibe por comparación de una con otra, formando de esta suerte relaciones de razón donde no hay verdaderas relaciones. Porque de la misma manera que, por no poder conocer distintamente con un único concepto toda la perfección de una realidad simple, la divide en diversos conceptos y forma de esta manera la distinción de razón, así también, al comparar entre sí cosas que en la realidad no están relacionadas, forma la relación de razón. Y necesita muchas veces de esa comparación, por no poder concebir a la cosa tal como es en sí; o bien porque quiere explicar de un modo que le resulte acomodado lo que en la realidad está sin tal modo, como cuando predica una cosa de sí misma, afirmando que se identifica consigo. Y estas dos modalidades de alguna manera se fundan en las cosas, o se ordenan al conocimiento de algo que se puede afirmar con verdad de las cosas mismas. Pero hay una tercera causa derivada de cierta fecundidad del entendimiento, el cual puede, partiendo de entes verdaderos, elaborar otros ficticios uniendo partes que no pueden formar composición en la realidad, a la manera como finge la quimera o algo semejante,

iectam materiam; dicuntur enim dari aut esse huiusmodi entia non simpliciter, sed secundum quid, iuxta capacitatem eorum, scilicet, tantum obiective in intellectu, et sic est res clara. Modum autem huius existentiae magis declarabimus in sectione sequenti.

Cur entia rationis excogitata sint

8. Secundo colligitur ex dictis quae sit radix vel occasio fingendi aut excogitandi huiusmodi entia rationis. Triplex enim assignari potest. Prima est cognitio quam intellectus noster consequi conatur de ipsis etiam negationibus et privationibus, quae nihil sunt. Cum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis. Hanc rationem tangit D. Thomas citatis locis, quae non videtur habere locum in relationibus rationis, et ideo addenda est secunda causa proveniens ex imperfectione nostri intellectus; cum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparationem unius ad aliam, et ita format relationes rationis, ubi verae relationes non sunt. Sicut enim, quia non potest unico conceptu distincte cognoscere totam perfectionem unius rei simplicis, eam partitur diversis conceptibus, et sic format distinctionem rationis, ita dum inter se comparat ea quae in re ipsa relata non sunt, relationem rationis format. Indiget autem saepe ea comparatione, quia non potest concipere rem prout in se est; vel certe quia modo sibi accommodato vult explicare id quod est in re sine tali modo, ut cum praedicat idem de seipso, dicens esse idem sibi. Atque hi duo modi fundantur aliquo modo in rebus, vel ordinantur ad cognoscendum aliquid quod vere de rebus ipsis dici potest. Est tamen tertia causa proveniens ex quadam foecunditate intellectus, qui potest ex veris entibus ficta conficere, coniungendo partes quae in re componi non possunt, quomodo fingit chymaeram aut quid simile, et ita format

formando así aquellos entes de razón que se llaman imposibles y a los que algunos dan el nombre de entes prohibidos. Mas en estas concepciones el entendimiento no se equivoca, porque no afirma que sean en la realidad tal como las concibe con el simple concepto, en el cual no hay falsedad. De esta manera se ha respondido suficientemente a los argumentos de la primera sentencia.

Qué hay de común entre los entes de razón y los reales

9. En tercer lugar, por lo dicho es fácil demostrar, contra la segunda sentencia, que el ente de razón, aunque participe de alguna manera del nombre de ente, y no lo haga por mera equivocidad y casualidad—como dicen—, sino por cierta analogía y proporcionalidad con el verdadero ente, sin embargo no puede participar o convenir con los entes reales en su concepto. La primera parte es evidente por Aristóteles, IV de la *Metafísica*, al principio, donde explica la analogía del ente también en orden a las privaciones y a las negaciones; y en el lib. V, c. 7, en la división del ente enumera de igual modo los entes de razón; y en ese libro no divide los nombres puramente equívocos. Además, porque, como se desprende de lo dicho, al ente de razón no se lo ha llamado ente más que por ser fingido y pensado a modo de ente, como se echa de ver manifiestamente en las relaciones de razón; así como también a la distinción de razón se la llama distinción por cierta proporción con la verdadera distinción real, o porque se funda de alguna manera en la distinción de conceptos que hace el entendimiento. Finalmente, lo que no puede compararse con el verdadero ente según ninguna referencia o proporción, no puede ser llamado ente de razón, ni participar en modo alguno la denominación de ente; luego no se llama ente al ente de razón más que por cierta analogía, al menos de proporcionalidad, o por cierta referencia, concretamente porque se funda de alguna manera en el ente o hace referencia a él.

10. *No se puede señalar ningún concepto común a los entes reales y a los de razón.*—Y un concepto común no tiene aquí cabida en modo alguno, puesto que un concepto tal exige que la forma significada por el nombre sea verdadera e intrínsecamente participada por los inferiores; y ser (*esse*), de donde se ha derivado

illa entia rationis quae vocantur impossibilia et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem conceptionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas. Et ita satis responsum est argumentis primae sententiae.

Quid commune sit entibus rationis cum realibus

9. Tertio, facile est ex dictis contra posteriorem sententiam ostendere ens rationis, quamvis aliquo modo participet nomen entis, et non mere aequivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens, non tamen posse participare aut convenire cum entibus realibus in conceptu eius. Prior pars constat ex Aristotele, IV Metaph., in principio, ubi analogiam entis declarat etiam in ordine ad privationes et negationes; lib. V, c. 7, in divisione entis similiter numerat entia rationis; in illo autem libro non distinguit nomina mere aequivoca. Praeterea, quia, ut ex dictis constat, ens rationis non est appellatum ens, nisi quia ad modum entis fingitur et cogitatur, ut in relationibus rationis manifeste constat; sicut etiam distinctio rationis appellatur distinctio propter aliquam proportionem ad veram distinctionem rei, vel quia aliquo modo fundatur in distinctione conceptuum quam intellectus facit. Denique, quod secundum nullam habitudinem vel proportionem comparari potest ad verum ens, non potest ens rationis appellari, neque appellationem entis ullo modo participare; ergo non dicitur ens de ente rationis nisi per aliquam analogiam, saltem proportionalitatis, aut aliquam habitudinem, scilicet, quia aliquo modo fundatur in ente vel illud refert.

10. *Nullus communis conceptus entibus realibus et rationis assignari potest.*— Communis autem conceptus nullo modo habet hic locum, quia huiusmodi conceptus requirit ut forma significata per nomen vere et intrinsece participetur ab inferioribus; esse autem, a quo ens dictum est, non potest

ente, no puede ser intrínsecamente participado por los entes de razón, ya que ser objetivamente sólo en la razón no es ser, sino que es ser pensado o fingido. Por eso una descripción común, cual es la que puede darse sobre el concepto común de ente, a saber lo que tiene ser, no le conviene en realidad a los entes de razón, motivo por el que tampoco se puede decir que posean esencia, ya que la esencia, considerada absolutamente, expresa referencia al ser o capacidad de él; en cambio, el ente de razón es tal que le repugna el ser. De aquí surge también la diferencia entre el accidente y el ente de razón; en efecto, el accidente en absoluto y sin adición alguna puede ser calificado como ente, porque, aunque sea ente de modo analógico, sin embargo, lo es intrínseca y propiamente; por el contrario, el ente de razón no puede ser calificado ente de modo absoluto, sino con alguna adición, lo cual explica que no sea un ente verdadero, sino pensado a modo de ente. Y se confirma, porque en la razón de ente dista más el ente de razón del ente real, de lo que un hombre pintado dista del verdadero, porque en este caso al menos media semejanza real en algún accidente, mientras que entre el ente real y el de razón no puede darse ninguna. Se objetará que con un argumento similar se probaría que aquí no puede haber cabida para la analogía de proporcionalidad, puesto que el ente de razón tampoco puede guardar proporción con el ente real. Se responde que, aunque el ente de razón en cuanto tal no tenga en sí proporción o fundamento de la proporción, porque en sí mismo no es nada, sin embargo es pensado como si tuviera proporción o referencia, y esto basta para servir de fundamento a cierta analogía, que es lo que enseñó Sto. Tomás, *De verit.*, q. 2, a. 11, ad 5.

SECCION II

Si el ente de razón tiene causa y cuál puede ser ésta

1. *Del ente de razón no hay causa final.—Tampoco formal.—Si tiene alguna causa material.*—Esta cuestión sólo puede entenderse aplicada a la causa eficiente, ya que el ente de razón no tiene de suyo propiamente ninguna causa final, puesto que no es algo de por sí pretendido por la naturaleza o por un agente. Y si se

intrinsece participari ab entibus rationis, quia esse obiective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi. Unde communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id quod habet esse, revera non convenit entibus rationis, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse seu capacitatem eius; ens autem rationis tale est, ut ei repugnet esse. Ex quo etiam nascitur differentia inter accidens et ens rationis; nam accidens absolute et sine addito potest dici ens, quia licet sit analogice ens, tamen est proprie et intrinsece ens; ens autem rationis non potest absolute dici ens, sed cum aliquo addito, quod declarat non esse verum ens, sed per modum entis cogitatum. Et confirmatur, quia plus distat in ratione entis ens rationis ab ente reali, quam homo pictus a vero, nam hic saltem intercedit realis similitudo in aliquo accidente, quae inter ens reale et rationis nulla esse potest. Dices: simili argumento probaretur non posse hic intervenire analogiam proportionalitatis, quia ens rationis neque proportionem habere potest cum ente reali. Respondetur, quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam, quam docuit D. Thomas, q. 2 de Veritat., a. 11, ad 5.

SECTIO II

Utrum ens rationis habeat causam, et quaenam illa sit

1. *Entis rationis nulla causa finalis.— Formalis nulla.— An aliquam materialem.—* Haec quaestio solum potest intelligi de causa efficiente, nam ens rationis ex se nullam proprie habet finalem causam, quia non est aliquid per se intentum a natura vel ab aliquo agente. Quod si ex parte hominis excogitantis aut fingentis entia rationis, finalis

puede señalar alguna causa final por parte del hombre que piensa o que finge los entes de razón, se trata más bien de una causa final del pensamiento mismo del hombre que del propio objeto producido o pensado, habiendo quedado este fin suficientemente explicado en la sección anterior. Por otra parte, dado que el ente mismo de razón es imaginado a modo de una cierta forma, por ejemplo de una relación o algo semejante, no necesita de otra causa formal. Y, finalmente, por no estar en ninguna cosa subjetivamente, sino sólo objetivamente en el entendimiento, como se dijo, tampoco tiene causa material, aunque si a la cosa que es denominada por el ente de razón se la considera a modo de sujeto, se la podría denominar materia o cuasi materia de dicha denominación o forma. Y, en consecuencia, si a eso así denominado se lo considera como algo compuesto por la razón, se podría decir que tiene causa formal, concretamente el ente mismo de razón considerado en abstracto; así, por ejemplo, cuando se dice que el hombre es una especie, ese concreto *especie* es un ente de razón, cuya materia es hombre y la forma la relación específica; lo cual se ha de explicar de diversas maneras según las distintas opiniones y también según la variedad de los entes de razón, de acuerdo con lo que vamos a decir luego.

Primera opinión sobre la causa eficiente de los entes de razón

2. Por consiguiente, sólo tenemos que ocuparnos de la causa eficiente. Pues hay algunos que sobre los entes de razón niegan en absoluto esta causa. Así opinó Soncinas, VI *Metaph.*, q. 18, aunque absolutamente no diga que no tienen causa, sino que no tienen una causa que les dé el ser, refiriéndose abiertamente al ser de existencia, y en este sentido es una cosa clarísima, puesto que se demostró que el ente de razón solamente tiene ser objetivo en el entendimiento. Mas, como dije antes, estas cuestiones han de interpretarse de acuerdo con la materia de que se trata, y, por eso, supuesto lo que se dijo sobre la naturaleza del ente de razón, sería improcedente buscar una causa que le confiriese el ser por una eficiencia real, mediata o inmediatamente. Sin embargo, dado que el ente de razón no siempre es de la manera que puede ser y que alguna vez comienza a ser, de ese modo propor-

aliqua ratio reddi possit, illa magis est finalis ratio ipsius cogitationis hominis, quam ipsius obiecti facti et cogitati, et ille finis satis explicatus est in sectione praecedenti. Rursus, cum ipsum ens rationis fingatur per modum cuiusdam formae, ut relationis, vel aliquid simile, non est illi necessaria alia formalis causa. Ac denique, cum in nulla re sit subiective, sed tantum obiective in intellectu, ut dictum est, etiam non habet causam materialem, quamquam si res quae ab ente rationis denominatur, consideretur per modum subiecti, possit dici materia vel quasi materia illius denominationis aut formae. Et consequenter si illud sic denominatum consideretur ut quid compositum per rationem, possit dici habere causam formalem, scilicet, ipsum ens rationis in abstracto sumptum; ut cum homo, verbi gratia, dicitur species, illud concretum, *species*, est quoddam ens rationis, cuius materia est homo, forma vero relatio speciei; quod quidem secundum varias opiniones, et pro varietate etiam entium rationis explicandum est diversis modis, iuxta ea quae inferius dicemus.

Prima sententia de causa efficiente entium rationis

2. De causa ergo efficiente solum dicendum est. Aliqui enim hanc causam simpliciter negant de entibus rationis. Ita sensit Soncin., VI Metaph., q. 18, quamvis non dicat absolute non habere causam, sed non habere causam dantem eis esse, et loquitur aperte de esse existentiae, quo sensu est res clarissima, quia ostensum est ens rationis non habere esse nisi obiectivum in intellectu. Ut tamen superius dixi, hae quaestiones accipiendae sunt iuxta subiectam materiam, et ideo, suppositis quae diximus de natura entis rationis, ineptum esset inquirere causam quae per realem efficientiam illi esse tribuat, sive mediate sive immediate. Tamen, cum ens rationis non semper sit eo modo quo esse potest, aliquando vero esse incipiat, eodem proportionali modo non est ineptum

cional no es improcedente buscar la causa de este ser de tal ente, sea de la clase que sea.

Afirmación primera

3. *Se da causa eficiente del ente de razón; cómo influye sobre él.*—Así, pues, en primer lugar, es necesario afirmar que se da alguna causa eficiente a la que el ente de razón debe el existir a su manera, por más que la eficiencia de ella, en cuanto es una producción real, no se termine en él como en término de la producción, sino sólo como en objeto del término mismo producido. Se prueba, porque aunque el ente de razón no tenga ser real, sin embargo tiene un ser objetivo que no posee siempre; luego el que lo posea ahora y no antes, ha de hacerse recaer sobre alguna causa que sea de algún modo eficiente; de lo contrario, no podría darse ninguna razón suficiente de esa diferencia, por pequeña que sea. Además, ese ser objetivo, aunque no sea nada en el ente de razón mismo, supone, no obstante, algún ser real en el que se funde, o por cuya denominación o referencia venga como a brotar ese ser objetivo; luego la causa que produce ese determinado ser real es la causa del ente de razón. Y con esto se evidencia fácilmente la segunda parte de la conclusión, ya que una causa de ese tipo opera algo por eficiencia real, como, por ejemplo, un pensamiento o ficción determinada, la cual es algo real en el entendimiento mismo; y toda esa eficiencia se termina en el concepto formal de la mente misma y descansa en él como en el término de la producción real; mas de aquí resulta que ese mismo concepto formal de alguna manera se termina, como en su objeto, en el propio ente de razón que es pensado o fingido. Y así es, finalmente, como el mismo ente de razón tiene ser objetivo en el entendimiento.

Afirmación segunda

4. *El entendimiento es la causa eficiente del ente de razón.*—En segundo lugar afirmo que el entendimiento es la causa eficiente de los entes de razón; y que los produce al producir sólo algún pensamiento o concepto suyo, por razón del cual se dice que el ente de razón posee ser objetivo en el entendimiento. Estas

quaerere causam huius qualiscumque esse talis entis.

Assertio prima

3. *Causa efficiens entis rationis datur, et quomodo illud attingat.*— Sic ergo dicendum necessario est primo, dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit, quamquam efficientia eius, ut est realis productio, ad illud non terminetur, ut ad terminum effectionis, sed tantum ut ad obiectum ipsius termini producti. Probatur, quia quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse obiectivum, quod tamen non semper habet; ergo quod nunc illud habeat et non antea, in aliquam causam aliquo modo efficientem referendum est; alioqui nulla ratio sufficiens illius qualiscumque varietatis reddi posset. Item illud esse obiectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit, tamen necessario supponit aliquod esse reale in quo fundetur, vel a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet; illa ergo causa quae efficit tale esse reale est causa entis rationis. Et hinc facile patet posterior pars conclusionis, nam talis causa per realem efficientiam aliquid operatur, ut, verbi gratia, talem cogitationem vel fictionem, quae in ipso intellectu quippiam reale est; tota vero illa efficientia, ut ad terminum realis productionis terminatur ad formalem conceptum ipsius mentis et ibi sistit; inde tamen fit ut illemet conceptus formalis terminetur aliquo modo, ut ad obiectum, ad ipsum ens rationis quod cogitatur aut fingitur. Atque ita tandem ipsum ens rationis habet esse obiectivum in intellectu.

Assertio secunda

4. *Intellectus est causa efficiens entis rationis.*— Dico secundo: intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa efficiendo solum aliquam cogitationem vel conceptum suum, ratione cuius dicitur ens rationis habere esse obiectivum in intellectu

cosas son bastante claras por lo anterior y por la denominación misma de ente de razón, tal como arriba quedó explicada; porque si el ente de razón sólo tiene ser objetivo en el entendimiento, lo tiene, en consecuencia, mediante algún acto del entendimiento, al que se ofrece como objeto; luego posee ese ser por la eficiencia de dicho acto; luego se la llama eficiencia del ente mismo de razón en sentido lato y según la capacidad de la materia, tal como hemos dicho repetidas veces. En contra de este aserto podría aducirse la opinión que afirma que toda denominación extrínseca es un ente de razón, incluso con anterioridad a toda consideración del entendimiento, punto de que me ocuparé en seguida.

Diversas dudas sobre la afirmación propuesta

5. Efectivamente, sobre esta afirmación se ofrecen muchas cosas que discutir y explicar. La primera es cuál es esa acción o pensamiento del entendimiento por cuya eficiencia se dice que resulta el ente de razón, y, en consecuencia, a ver si resulta en el objeto algún ente de razón por cualquier acto de la mente, o si resulta sólo por ciertos actos determinados, y a ver cuáles son ésos. Después, a ver si el producir de este modo entes de razón es propio del entendimiento, o le conviene también a la voluntad, o también a los sentidos, y, en general, a las potencias que tienen objetos propios. Finalmente, a ver si esto se ha de entender sólo del entendimiento humano, o si resultan también entes de razón por el entendimiento divino o por el angélico.

Opinión que afirma que el ente de razón consiste en una denominación extrínseca

6. La opinión de algunos, pues, es que los entes de razón no son más que una denominación extrínseca por la que la cosa conocida es denominada por el acto del entendimiento según alguna propiedad o condición que le conviene en cuanto es conocida, pudiendo ser múltiple esta denominación. La primera de todas parece ser aquella por la que se dice que una cosa es conocida, puesto que también ésta es una denominación extrínseca proveniente del acto de la razón y

Haec satis constant ex praecedenti et ex ipsa appellatione entis rationis, prout superius explicata est; quia si ens rationis habet esse tantum obiectivum in intellectu, ergo illud habet medio aliquo actu intellectus, cui obiicitur; ergo per efficientiam illius actus habet illud esse; illa ergo appellatur efficientia ipsius entis rationis lato modo et iuxta materiae capacitatem, ut saepe diximus. Contra hanc assertionem referri posset opinio asserens omnem extrinsecam denominationem esse ens rationis, etiam ante omnem intellectus considerationem, de qua statim dicam.

Variae dubitationes circa assertionem positam

5. Circa hanc enim assertionem occurrunt multa inquirenda et explicanda. Primum est quae sit illa actio vel cogitatio intellectus per cuius efficientiam dicitur ens rationis resultare, et consequenter an per quemlibet actum mentis resultet in obiecto aliquod ens rationis, vel solum per certos ac determinatos actus, et quinam illi sint. Deinde, an conficere hoc modo entia rationis sit proprium intellectus, vel conveniat etiam voluntati, aut etiam sensibus, et in universum potentiis habentibus propria obiecta. Denique, an hoc intelligendum tantum sit de intellectu humano, vel etiam per divinum aut angelicum resultent entia rationis.

Opinio asserens consistere ens rationis in extrinseca denominatione

6. Est ergo quorumdam opinio entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam qua res cognita denominatur ab actu intellectus secundum aliquam proprietatem aut conditionem convenientem illi quatenus cognita est, quae denominatio potest esse multiplex. Prima omnium videtur esse illa qua dicitur res esse cognita, nam haec etiam est denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis et non cadit in rem, nisi

que no recae sobre la cosa más que en cuanto está objetivamente en la mente. Además hay denominaciones tomadas de las diversas operaciones del entendimiento, por ejemplo, de la primera, ser universal, género, definido, etc.; de la segunda, ser afirmado, ser negado, etc.; de la tercera, ser antecedente, consiguiente, etc. Y es opinión común de todos que todas estas cosas son entes de razón; y es manifiesto, porque en las cosas así denominadas no hay nada real, y, sin embargo, se lo concibe y expresa como si fuese algo. También porque estas denominaciones se atribuyen por igual a los no-entes, porque también la privación es conocida, afirmada, negada, etc. Y el que estas denominaciones estén precisamente tomadas del acto del entendimiento por el que la cosa es conocida de esta o de aquella manera, se prueba porque, por el hecho precisamente de que el entendimiento conoce una cosa, se dice que la cosa es conocida; por tanto, aunque el entender sea en el propio entendimiento una realidad verdadera que le afecta intrínsecamente, sin embargo, en el objeto el ser entendido es únicamente una denominación de razón, resultando así un ente de razón. Y desde el momento que el entendimiento conoce una cosa de un modo determinado, por ejemplo, abstractamente, se la denomina universal, y así en los demás casos. Esta opinión así explicada se atribuye a Durando, *In I*, dist. 19, q. 5 y 6; mas luego veremos si opina así.

7. *Primera consecuencia de la opinión expuesta.*—De acuerdo con esta sentencia se sigue, en primer lugar, que los entes de razón, conforme con su peculiar modo, no sólo surgen en las cosas conocidas por obra del entendimiento humano o creado, sino también por obra del entendimiento divino, puesto que también se denominan conocidas en cuanto se ofrecen a éste como objetos. Y éste es prácticamente el sentido en el que dijo Escoto que las criaturas han sido producidas por Dios en su ser conocido desde la eternidad, porque, según hemos dicho antes repetidas veces, ese ser, según la opinión de Escoto, no es el ser real de la existencia, ni el ser de la esencia, ya que la esencia de la criatura no consiste en ser conocida, sino que es aquello que es conocido; luego será un ente de razón. Es verdad que el propio Escoto, *In I*, dist. 36, cuestión única, § *Ad secundum dico,* explica que ese ser no es el ser de una relación de razón, sino que se trata de un ser distinto diminuto y absoluto, pero no explica si se lo ha de llamar real o de razón.

prout est obiective in mente. Deinde sunt denominationes sumptae ex variis operationibus intellectus, ut ex prima, esse universale, genus, definitum, etc.; ex secunda, affirmari, negari, etc.; ex tertia, esse antecedens, consequens, etc. Nam quod haec omnia sint entia rationis, communis omnium consensus est; et patet, quia nihil reale est in rebus sic denominatis, et tamen ita concipitur et dicitur ac si esset aliquid. Item, quia illae denominationes aeque tribuuntur non entibus, nam etiam privatio cognoscitur, affirmatur, negatur, etc. Quod vero hae denominationes praecise sumantur ab actu intellectus quo res cognoscitur hoc vel illo modo, probatur, quia ex eo praecise quod intellectus cognoscit rem, dicitur res esse cognita; unde, licet intelligere in ipso intellectu sit vera res illum intrinsece afficiens, tamen in obiecto, intelligi est tantum rationis denominatio atque ita ens rationis. At vero ex quo intellectus cognoscit rem tali modo, verbi gratia, abstracte, denominatur universalis, et sic de aliis. Et haec sententia sic explicata tribuitur Durando, In I, dist. 19, q. 5 et 6; an vero ita sentiat, postea videbimus.

7. *Prima illatio ex praemissa opinione.*—Et iuxta hanc sententiam sequitur primo entia rationis non tantum resultare suo modo in rebus cognitis per intellectum humanum vel creatum, sed etiam per intellectum divinum, quia etiam prout illi obiiciuntur, denominantur cognitae. Quo fere modo Scotus dixit creaturas ex aeternitate esse productas a Deo in esse cognito, nam, ut in superioribus saepe diximus, illud esse, in sententia Scoti, non est reale esse existentiae, neque esse essentiae, nam essentia creaturae non est cognosci, sed est id quod cognoscitur; erit ergo ens rationis. Verum est ipsummet Scotum, In I, dist. 36, q. unica, § *Ad secundum dico,* declarare quod illud esse non est esse relationis rationis, sed aliud esse diminutum et absolutum, non tamen declarat an sit dicendum reale vel rationis.

8. *Segunda consecuencia.*—De la sentencia antes expuesta se infiere, en segundo lugar, que los entes de razón resultan no sólo por el entendimiento, sino también por la voluntad, e incluso por la vista y por otros actos similares, puesto que también por ellos se dan a los objetos denominaciones según algún ser que no es nada en ellos, por ejemplo, ser querido o ser visto. Por eso dice Escoto que las criaturas son producidas por Dios en su ser querido por obra de la voluntad de modo similar a como son producidas en su ser conocido por obra del entendimiento, como se desprende de *In II,* dist. 1, q. 1; y con mayor razón se denomina de forma absolutamente extrínseca a la cosa querida y amada por la voluntad humana, y vista por la visión; luego en todas estas cosas se da la misma razón y proporción.

9. De dicha sentencia se infiere, en tercer lugar, que no sólo se dan entes de razón por virtud de estos actos de las potencias vitales, sino que pueden surgir también de otras cosas o relaciones de las cosas, puesto que en las cosas mismas se dan con anterioridad a estos actos algunas denominaciones extrínsecas que no ponen nada en ellas y que, consecuentemente, serán también entes de razón. De este tipo es la denominación por la que una columna se dice que está a la derecha, o a la izquierda de un animal; asimismo la que le adviene al objeto por parte de la potencia como tal, por ejemplo, ser visible o ser audible; finalmente, todas las relaciones no mutuas, de las cuales se dice que son de razón por parte de uno de los extremos, o que son denominaciones extrínsecas derivadas de otros extremos. Más aún, con paridad de razón se sigue que son entes de razón la denominación de estar vestido que se deriva de la ropa, la de estar localizado que se deriva del lugar, e incluso la de agente que se deriva de la acción, puesto que la razón es idéntica o proporcional. En efecto, una denominación tal no pone nada en la cosa denominada, pues se la llama extrínseca precisamente por ello: luego en cuanto tal será también ente de razón, porque, ¿qué impedimento mayor hay en éstas que no lo haya en las otras?

No toda denominación extrínseca puede ser llamada ente de razón

10. Así, pues, estos corolarios explican suficientemente, según creo, que esa sentencia no puede ser verdadera en cuanto a la regla general de que la denomina-

8. *Secunda illatio.*— Secundo sequitur ex praedicta sententia, non solum per intellectum, sed etiam per voluntatem, immo et per visum et per alios similes actus resultare entia rationis, quia etiam ex illis denominantur obiecta secundum aliquod esse quod in eis nihil est, videlicet, esse volitum, aut esse visum. Unde Scotus pari modo dicit creaturas produci a Deo in esse volito per voluntatem, ac in esse cognito per intellectum, ut constat ex In II, dist. 1, q. 1; et maiori ratione per voluntatem humanam omnino extrinsece dicitur res volita et amata, et per visionem visa; est ergo in his omnibus eadem ratio et proportio.

9. Tertio infertur ex dicta sententia non solum dari entia rationis ex vi horum actuum potentiarum vitalium, sed etiam ex aliis rebus vel habitudinibus rerum posse consurgere, quia in rebus ipsis ante hos actus inveniuntur aliquae extrinsecae denominationes quae nihil in eis ponunt, et consequenter etiam erunt entia rationis. Huiusmodi est denominatio qua columna dicitur dextra vel sinistra animali; item illa quae redundat in obiectum ex potentia ut sic, ut esse visibile vel audibile; denique omnes illae relationes non mutuae, quae ex parte alterius extremi dicuntur esse rationis, aut denominationes extrinsecae ab aliis extremis. Quin potius, a paritate rationis sequitur denominationem vestiti a veste, locali a loco, immo et agentis ab actione esse entia rationis, quia est eadem vel proportionalis ratio. Nam talis denominatio nihil ponit in re denominata; ideo enim extrinseca appellatur; ergo etiam illa ut sic erit ens rationis; quid enim magis in his obstat quam in caeteris?

Non omnis denominatio extrinseca potest dici ens rationis

10. Haec igitur corollaria satis, ut opinor, declarant illam sententiam non posse esse veram quantum ad hanc generalem re-

ción extrínseca en cuanto tal constituya al ente de razón. Porque, si la denominación está tomada de una forma real, existirá, por lo mismo, en las cosas, no perteneciendo, en consecuencia, a los entes de razón. El antecedente es manifiesto, puesto que esa forma tiene un verdadero ser real sin dependencia de la razón; luego también la denominación proveniente de ella, aunque sea extrínseca, es, sin embargo, real y no está sólo objetivamente en el entendimiento, o por elaboración o ficción de éste. Se objetará que por el hecho de ser una pura denominación no puede ser más que ente de razón, ya que la denominación es una obra de la razón. La respuesta es que, si se entiende por denominación la imposición del nombre denominativo, eso ciertamente es obra de la razón; pero nosotros no tratamos ahora de la imposición de los nombres, puesto que en este sentido también la denominación intrínseca, en cuanto a la imposición del nombre denominativo, es obra de la razón; sino que tratamos de las uniones o relaciones de las cosas mismas en las que se fundan esos nombres denominativos, y éstas no son obra de la razón, sino que en la denominación intrínseca hay unión o identidad real o algo semejante; por el contrario, en la denominación extrínseca, que está tomada de las cosas mismas, hay una relación real de una cosa a otra, de donde proviene que esa cosa, a la que se ordena la relación, sea denominada a modo de término de otra relación. Y bajo la relación comprendemos tanto la predicamental como la trascendental.

Tampoco la denominación derivada del acto de la razón es siempre un ente de razón

11. Y si ese principio de la denominación extrínseca derivada del ente real no es universalmente verdadero, tampoco puede ser verdadero aplicado a los actos del entendimiento en cuanto directamente denominan conocidos a los objetos. Porque el acto del entendimiento es una forma real tan verdadera como las otras, y posee en la realidad misma una real y trascendental referencia al objeto, de la que se deriva que al objeto se lo denomine conocido. Se dirá que la denominación tomada de los actos de entendimiento tiene de peculiar esto: el poder recaer también sobre los entes de razón, y que, por ello, se puede llamar ente de razón

gulam, quod denominatio extrinseca ut sic constituat ens rationis. Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione; ergo etiam denominatio ab illa proveniens, quamvis extrinseca, realis tamen est et non est tantum obiective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem eius. Dices: hoc ipso quod est sola denominatio non potest esse plus quam ens rationis, nam denominatio opus rationis est. Respondetur: si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum; hoc enim modo etiam denominatio intrinseca, quantum ad impositionem nominis denominativi, est opus rationis; sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quae non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quae ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem praedicamentalem quam transcendentalem.

Nec denominatio ab actu rationis est semper ens rationis

11. Quod si illud principium de denominatione extrinseca sumpta ab ente reali non est universaliter verum, neque etiam applicatum ad actus intellectus, ut directe denominantes obiecta cognita, potest esse verum. Quia actus intellectus tam est vera forma realis, sicut aliae, et in re ipsa habet habitudinem realem et transcendentalem ad obiectum, ex qua provenit ut obiectum denominetur cognitum. Dices hoc esse peculiare in denominatione sumpta ab actibus intellectus, quod possit cadere etiam in entia ra-

con especial motivo; pero esto no es bastante, porque de aquí sólo se concluye que una denominación extrínseca se puede extender a los entes de razón, aunque, por otra parte, esté tomada de una forma real, pero, por el contrario, no se concluye que esta denominación sea suficiente para constituir al ente de razón. Por tanto, como bien hizo notar Escoto, en el lugar citado, estas denominaciones extrínsecas pueden ser fundamento de algún ente o relación de razón, si se las concibe como algo en la cosa denominada; mas ellas mismas, consideradas precisivamente, no son con propiedad entes de razón. Y ese fundamento no está en la cosa misma que es denominada extrínsecamente, sino en otra, de donde se deriva la denominación, resultando de aquí que lo que se concibe a modo de ente en la cosa así denominada es un ente de razón.

12. Mas puede ulteriormente decirse que a las denominaciones tomadas de los actos del entendimiento les es peculiar el que ese ser que confieren sólo esté objetivamente en el entendimiento, lo cual es propio del ente de razón, según dijimos antes; mientras que las denominaciones extrínsecas, tomadas de otras cosas o actos, aunque convengan con las denominaciones del entendimiento en no poner ningún ser real en las cosas denominadas, se diferencian, empero, en que no están objetivamente sólo en el entendimiento, ni dependen de la operación actual de la razón. Mas en esta respuesta se incurre en un doble defecto. El primero es que o sólo se hace hincapié en el nombre de ente de razón, o hay que admitir otros géneros de entes que no son reales ni de razón. Se explica esto porque si el ente que es constituido por una denominación extrínseca tomada del acto de la razón tiene una cierta razón propia de ente, distinta del ente real, también, en consecuencia, la tendrá el ente visto o el ente amado en cuanto tales, y, en general, el ente con denominación extrínseca tendrá una cierta razón de ente distinta del ente real, puesto que, como se demostró, la razón y proporción es idéntica. En cambio, si se hace hincapié en el nombre de ente de razón, el cual parece indicar una peculiar dependencia respecto del acto de la razón, podemos con poco trabajo multiplicar nombres semejantes o proporcionales, como ente de imaginación, o de sentido, o de voluntad, etc., los cuales todos serán distintos del ente real por

tionis, et ideo speciali ratione posse appellari ens rationis; sed hoc non satis est, nam inde solùm infertur aliquam denominationem extrinsecam posse extendi ad entia rationis, etiamsi alioqui a forma reali sumatur, non vero e converso hanc denominationem sufficere ad constituendum ens rationis. Quocirca, ut recte notavit Scotus, loco citato, hae denominationes extrinsecae possunt fundare aliquod ens vel relationem rationis, si concipiantur tamquam aliquid in re denominata; ipsae tamen praecise sumptae non sunt proprie entia rationis. Tale autem fundamentum non est in ipsa re quae extrinsece denominatur, sed in alia a qua denominatur, et inde fit ut id quod concipitur per modum entis in re sic denominata sit ens rationis.

12. Sed dici ulterius potest hoc esse peculiare denominationibus sumptis ab actibus intellectus, ut illud esse quod conferunt tantum sit obiective in intellectu, quod est proprium entis rationis, ut supra diximus; denominationes vero extrinsecae sumptae ab aliis rebus aut actibus, etsi in hoc conveniant cum denominationibus intellectus, quod nullum esse reale ponunt in rebus denominatis, in eo tamen differunt, quod non sunt obiective tantum in intellectu, neque pendent ab actuali operatione rationis. Sed in hac responsione duplex defectus committitur. Primus est quia vel solum fit vis in nomine entis rationis, vel admittenda erunt alia genera entium, quae nec realia sint nec rationis. Declaratur hoc, quia si ens illud quod constituitur per denominationem extrinsecam ab actu rationis habet propriam quamdam rationem entis condistinctam ab ente reali, ergo etiam ens visum aut ens amatum ut sic, et in universum ens extrinsece denominatum habebit quamdam rationem entis condistinctam ab ente reali; nam est eadem ratio et proportio, ut ostensum est. Si autem fiat vis in nomine entis rationis, quod significare videtur peculiarem dependentiam ab actu rationis, facili negotio multiplicare possumus similia seu proportionalia nomina, ut ens imaginationis, aut sensus, aut voluntatis, etc., quae omnia erunt condistincta ab ente

causa de dicha semejanza de razón. Mas, si no atendemos al nombre, sino a la cosa, dado que en todos ellos se da el mismo modo de ente, convendrán en la razón general de ente de razón, no en cuanto significa una peculiar dependencia del acto de la razón, sino en cuanto significa un ente distinto del ente real, al que se puede llamar ente de denominación extrínseca.

13. Esta evasiva falla, en segundo lugar, porque en rigor es falso que la denominación tomada del acto directo del entendimiento tenga sólo ser objetivamente en el entendimiento, ya que propiamente ella más que en el objeto tiene ser formal en el entendimiento. Por eso hay que prevenirse contra la equivocidad cuando tratamos del ser conocido o de otras denominaciones similares del entendimiento. En efecto, puede llamarse ser conocido al ser que se conoce y que está con propiedad objetivamente en el entendimiento; o se puede llamar ser conocido a aquel mismo ser que se dice que posee la cosa por el hecho mismo de que se la conoce, el cual ser no está objetivamente en el entendimiento por virtud del conocimiento directo, sino que más bien está formalmente por razón del acto por el que es conocido, mientras que objetivamente está en el conocimiento reflejo por el que el entendimiento conoce que conoce, o más bien por el que conoce que la cosa es conocida. Y, además, aunque respecto de tal conocimiento ese ser esté objetivamente en el entendimiento, sin embargo, no está sólo objetivamente, puesto que la forma de la que proviene dicha denominación no se da sólo objetivamente en la mente, sino en la realidad misma. De la misma manera que cuando el entendimiento conoce que una cosa es amada, ese «ser amado» está, sin duda, objetivamente en el entendimiento, pero no todo su ser consiste en esto, de tal modo que se diga por ese motivo que está sólo objetivamente en el entendimiento, ya que ese acto de amor en la realidad misma tiende y tiene por término esa cosa concreta, consistiendo en esto mismo el que esa cosa sea amada.

14. Por consiguiente, si paramos mientes precisivamente en la denominación extrínseca derivada de una forma real y de alguna relación de ésta que no sea fingida, sino vedadera y existente en la realidad misma, no creo que pertenezca al ente de razón, sino que está comprendida bajo el ámbito de ente real, al menos por parte de la forma denominante. Por eso, si el entendimiento no conoce más que esa forma en concreto, por ejemplo, que la visión tiene intrínseca referencia

reali propter dictam similitudinem rationis. Quod si non ad nomen, sed ad rem attendamus, cum in illis omnibus sit idem modus entis, convenient in generali ratione entis rationis, non ut significat peculiarem dependentiam ab actu rationis, sed ut significat ens condistinctum ab ente reali, quod potest dici ens extrinsecae denominationis.

13. Secundo, deficit illa evasio, quia in rigore falsum est denominationem sumptam ab actu directo intellectus habere tantum esse obiective in intellectu, nam proprie potius habet esse formale in intellectu quam obiectum. Unde cavenda est aequivocatio, quando agimus de esse cognito aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum illud esse quod cognoscitur quodque proprie est obiective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum illudmet esse quod res habere dicitur ex eo praecise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis directae non est obiective in intellectu, sed potius est formaliter ab actu quo res cognoscitur, obiective autem est in cognitione reflexa qua intellectus cognoscit se cognoscere, vel potius qua cognoscit rem esse cognitam. Et praeterea, licet respectu talis cognitionis illud esse sit obiective in intellectu, non tamen est tantum obiective, quia forma a qua est illa denominatio non est tantum obiective in mente, sed in re ipsa. Sicut quando intellectus cognoscit rem esse amatam, est quidem illud "esse amatum" obiective in intellectu, non tamen hoc est totum esse illius, ut ea ratione dicatur esse tantum obiective in intellectu, nam in re ipsa talis actus amoris tendit et terminatur ad talem rem, et hoc ipsum est rem illam esse amatam.

14. Quocirca, si praecise sistamus in denominatione extrinseca proveniente a forma reali et ab aliqua eius habitudine non ficta, sed vera et in re ipsa existente, non existimo pertinere ad ens rationis, sed comprehendi sub latitudine entis realis, saltem ex parte formae denominantis. Unde, si intellectus nihil aliud cognoscat quam talem formam, verbi gratia, visionem habere intrinse-

a tal objeto y que lo tiene por término y que por ello ese objeto recibe la denominación extrínseca de visto, en ese caso no concibe ningún ente de razón, ya que todas esas cosas se dan realmente en la realidad tal como son conocidas, a saber, la cosa denominada, la forma denominante, y esa unión, del tipo que sea, que completa la denominación, la cual es más bien una relación real. Y en cuanto a esto el argumento es idéntico para la denominación tomada del acto del entendimiento en cuanto conoce directamente la cosa, diciéndose la cosa conocida por él, sin ninguna ficción de la razón, por la sola existencia real del acto de conocer, juntamente con una referencia real a la cosa que se denomina conocida. Todos estos puntos quedarán más claros por lo que sigue.

Afirmación primera para la solución de la cuestión

15. *El ente de razón es producido por un acto del entendimiento.*—Así, pues, hay que afirmar que el ente de razón se produce propiamente por aquel acto del entendimiento por el que se concibe a modo de ente lo que en la realidad no tiene entidad. Esta afirmación está tomada de lo dicho en la sección primera, y de todos los lugares de Santo Tomás que allí citamos, y de las causas u ocasiones que allí hemos enumerado y que se dan en nosotros para elaborar estos entes de razón. En segundo lugar se prueba por lo dicho contra la sentencia anterior, porque si no basta la sola denominación extrínseca, no queda ningún otro modo de explicar esta causalidad de los entes de razón. En tercer lugar se explica atendiendo a la cosa misma, y como por una cierta inducción, porque la ceguera, por ejemplo (y otro tanto sucede con la simple negación), puede ser concebida de dos maneras; en primer lugar, sólo negativamente, concibiendo que en tal órgano no hay potencia visiva, y entonces no surge ningún ente de razón, puesto que no se concibe nada a modo de ente, sino sólo a modo de no-ente; mas de aquí resulta que, para formar el concepto simple de la ceguera misma, el entendimiento la concibe como una afección del animal o del órgano, al igual que aprehende también las tinieblas como una cierta disposición del aire; en ese caso, por tanto, concibe algo a modo de ente; y como no concibe un ente real, entonces es cuando propiamente forma dicho ente de razón. Algo semejante cabe considerar también en los entes de razón que tienen su fundamento en denominaciones extrínsecas como es la relación de visto, conocido, etc., puesto que también estas denominaciones pueden ser dobles, a saber, o sólo denominaciones extrínsecas, y en este sentido, mientras el entendimiento conoce directamente que la cosa es vista, en cuanto la visión que existe en el ojo la tiene por término, por este conocimiento no forma o conoce ningún ente de razón. De otra manera, estas denominaciones tienen lugar en sentido relativo, porque nuestro entendimiento no concibe suficientemente a algo como término de la relación de otra cosa con él, sin que lo conciba inmediatamente como algo correlativo, y entonces en la cosa así denominada se concibe algo a modo de un ente relativo, y por no tratarse de un ente real ni de una relación real, resulta consecuentemente que se trata de un ente de razón. Y éste es el modo como explicamos la cuestión antes, disp. VI, sec. 6 y 7, y lo que dijimos allí sobre la elaboración del universal en cuanto tal puede aplicarse aquí a las demás relaciones de razón; allí también dejamos señalado el modo de reducir a acuerdo las diversas opiniones y las afirmaciones de los doctores sobre los entes de razón y sobre el conocimiento por el que son producidos, y, en consonancia con lo allí expuesto, cabría también explicar la primera opinión antes tratada. Esta afirmación quedará más clara luego por lo que vamos a decir en particular sobre cada uno de los entes de razón.

cam habitudinem ad tale obiectum et ad illud terminari, et inde tale obiectum extrinsece denominari visum, nullum ens rationis concipit, nam omnia illa revera ita sunt in re sicut cognoscuntur, scilicet, res denominata, forma denominans, et illa qualiscumque unio complens denominationem, quae potius est realis habitudo. Et quoad hoc eadem est ratio de denominatione sumpta ex actu intellectus, ut directe cognoscentis rem, a quo res dicitur cognita, sine ulla fictione rationis, per solam realem existentiam actus cognoscendi cum reali habitudine ad rem quae denominatur cognita. Quae omnia magis ex sequentibus constabunt.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

15. *Ens rationis fit per actum intellectus.*— Dicendum est ergo ens rationis proprie fieri per illum actum intellectus quo per modum entis concipitur id quod in re non habet entitatem. Haec assertio sumitur ex dictis in sectione prima, et ex omnibus locis D. Thomae quae ibi citavimus, et ex causis seu occassionibus quas ibi numeravimus, et in nobis sunt ad confingenda haec entia rationis. Secundo probatur ex dictis contra praecedentem sententiam, quia si sola denominatio extrinseca non sufficit, nullus alius superest modus explicandi hanc causalitatem entium rationis. Tertio declaratur ex re ipsa, et quasi inductione quadam, nam caecitas, verbi gratia (et idem est de simplici negatione), dupliciter concipi potest, primo negative tantum, concipiendo in tali organo non esse potentiam visivam, et tunc nullum insurgit ens rationis, quia nihil concipitur per modum entis, sed solum per modum non entis; inde vero fit, ut ad formandum conceptum simplicem ipsius caecitatis, intellectus concipiat illam ut affectionem animalis seu organi, sicut etiam apprehendit tenebras ut dispositionem quamdam aeris; tunc ergo concipit aliquid per modum entis; cumque non concipiat ens reale, tunc proprie format tale ens rationis. Simile quid considerare licet in entibus rationis quae in extrinsecis denominationibus fundamentum habent, ut est relatio visi, cogniti, etc., nam etiam hae denominationes possunt esse duplices, scilicet, aut tantum denominationes extrinsecae, et sic dum intellectus directe cognoscit rem esse visam, quatenus visio existens in oculo ad eam terminatur, per hanc cognitionem nullum ens rationis format aut cognoscit. Alio modo fiunt hae denominationes respective, quia intellectus noster non satis concipit aliquid ut terminum relationis alterius ad ipsum, quin statim concipiat illud per modum correlativi, et tunc concipitur aliquid per modum entis respectivi in re sic denominata, et quia illud non est ens reale nec relatio realis, fit consequenter ut sit ens rationis. Atque hoc modo declaravimus rem hanc supra, disp. VI, sect. 6 et 7, et quae ibi diximus de fabricatione universalis ut sic applicari possunt ad caeteras relationes rationis, ubi etiam assignavimus modum conciliandi varias opiniones et dicta doctorum de huiusmodi entibus rationis et de cognitione per quam fiunt, et iuxta ibi dicta posset etiam explicari prima opinio supra tractata. Atque ex dicendis infra in particulari de singulis entibus rationis haec assertio magis constabit.

Afirmación segunda

16. *De qué naturaleza es el acto del entendimiento por el que es elaborado el ente de razón.*—En segundo lugar afirmo que el acto del entendimiento por el que surge el ente de razón es de algún modo comparativo o reflexivo, sobre todo cuando el ente de razón se funda en un acto del entendimiento. Se prueba y explica porque ese acto por el que el ente de razón es elaborado y surge según su modo peculiar, supone por su naturaleza otro concepto de un ente real, por proporción o imitación del cual se concibe o forma el ente de razón; así en la privación, por ejemplo en las tinieblas, se supone algún conocimiento de la luz, a fin de que, a modo de afección opuesta, se conciba su remoción o negación. Igualmente, para que se conozca una pared vista, se supone el conocimiento de algún

Secunda assertio

16. *Qualis sit actus intellectus quo fabricatur ens rationis.*— Dico secundo: actus intellectus quo ens rationis consurgit est aliquo modo comparativus vel reflexivus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatur et declaratur, quia ille actus quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis; ut in privatione, verbi gratia in tenebris, supponitur aliqua cognitio lucis, ut remotio vel negatio eius concipiatur per modum oppositae affectionis. Similiter ut cognoscatur paries visus, supponitur cognitio alicuius visionis terminatae ad ipsum, et tunc

acto de visión que la haya tenido por término, y entonces puede concebirse en la pared misma una especie de modificación originada en ella por la visión que se ha ejercido sobre ella. Así, pues, hablando en sentido amplio, se puede decir que la elaboración del ente de razón se realiza por el conocimiento reflejo, haciendo extensivo el nombre de reflexión a todo conocimiento que presuponga otro y que venga como a fundarse en él, y este conocimiento, hablando en general, se expresa con más propiedad con el nombre de comparación que con el de reflexión. Empero esta reflexión se da con propiedad en las relaciones de razón, a las que los dialécticos llaman segundas intenciones, ya que en ellas precede la operación directa del entendimiento, sobreañadiéndose luego otro acto, por el que en el sujeto conocido se considera alguna condición a modo de un ente que existe en él, siendo así que en realidad no es nada en la cosa misma, sino que es una pura denominación extrínseca. Así, por ejemplo, el entendimiento concibe primero que Pedro es blanco, que es una operación directa por la que el entendimiento no elabora o conoce ningún ente de razón, sino sólo aquello que hay en la cosa, aunque el modo como conoce esa realidad, a saber, haciendo una composición intelectual, poniendo un elemento de sujeto y otro de predicado, no se dé en la realidad; mas ese modo en virtud de tal acto no se atribuye a la cosa conocida, ni se lo conoce como algo que exista en ella, y, por eso, dicho acto no pertenece todavía a la causalidad del ente de razón, a no ser remota y fundamentalmente. Mas luego reflexiona el entendimiento y considera el orden de esos extremos en cuanto se ofrece a la composición de la razón y comprende que uno se compara con el otro a modo de sujeto, mientras que el otro lo hace a modo de predicado, y así los concibe como una relación mutua, aunque en realidad no se dé en ellos tal relación. Y de esta manera se producen todas las intenciones segundas de este tipo mediante conceptos reflejos que operan sobre denominaciones anteriores, derivadas de conceptos directos, las cuales, como dijimos, no pertenecen a la razón propia del ente de razón o ficticio, del que ahora tratamos. Sólo es menester advertir —cosa que hice notar también antes al ocuparme de los universales— que esta reflexión puede ser de muchas clases, pues una vez que el entendimiento aprehende a modo de ente lo que en verdad no es ente, puede reflexionar y considerar qué

concipi potest in ipso pariete quasi passio quaedam in eo proveniens ex visione quae circa illum fit. Sic ergo, late loquendo, dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam et quasi fundatam in illa, quae, generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur. Proprie vero reperitur haec reflexio in respectibus rationis, quos dialectici vocant secundas intentiones, nam in eis praecedit directa operatio intellectus, et deinde supperaditur alius actus, quo in subiecto cognito consideratur aliqua conditio per modum alicuius entis in eo existentis, cum revera nihil in re ipsa sit, sed sola denominatio extrinseca. Ut, verbi gratia, prius intellectus concipit Petrum esse album, quae est directa operatio per quam intellectus nullum ens rationis fabricatur aut cognoscit, sed solum id quod est in re, quamvis modus ille quo cognoscit talem rem, scilicet, intellectualiter componendo, unum subiiciendo et aliud praedicando, non sit in re; ille autem modus ex vi illius actus non tribuitur rei cognitae, nec cognoscitur ut aliquid existens in illa, et ideo nondum pertinet ille actus ad causalitatem entis rationis, nisi remote et fundamentaliter. Postea vero reflectitur intellectus et considerat ordinem illorum extremorum ut obiiciuntur compositioni rationis, et intelligit unum comparari ad aliud per modum subiecti, aliud vero per modum praedicati, et ita concipit ea per modum mutui respectus, quamvis revera in eis talis respectus non sit. Atque ad hunc modum fiunt omnes similes secundae intentiones per conceptus reflexos supra priores denominationes provenientes ex conceptibus directis, quae, ut diximus, non pertinent ad propriam rationem entis rationis seu ficti, de quo nunc tractamus. Solum oportet advertere (quod supra etiam notavi tractando de universalibus), hanc reflexionem posse esse multiplicem, nam postquam intellectus apprehendit per modum entis id quod vere non est ens, potest iterum reflecti et considerare qualis relatio sit illa quam

clase de relación es aquella que fingió y qué término tiene, etc. Por consiguiente, no es necesaria toda esa reflexión para que se conciba como elaborado el ente de razón, sino que tan pronto como es concebido a modo de ente lo que en verdad no es ente, ya se entiende fabricado el ente de razón. Y con esto parece que basta para la primera pregunta y para todos los puntos que en ella se insinúan.

Sólo por el acto del entendimiento surge propiamente el ente de razón

17. *El sentido no produce entes de razón.—El apetito no forma entes de razón.—* Con esto es fácil también responder a la segunda pregunta. En efecto, hay que mantener que ni en los sentidos ni en la voluntad o en el apetito se forman o se dan en modo alguno entes de razón propios, porque ni el sentido ni la potencia apetitiva tienen esta fuerza de formar o concebir a modo de ente lo que en verdad no es ente. Porque el sentido no es reflexivo ni investiga la quididad de la cosa igual que lo hace el entendimiento, para que por tal causa conciba a modo de entes cosas que no son entes, sobre todo no siendo el ente en cuanto ente el objeto adecuado del sentido como lo es del entendimiento. Y en cuanto a esto, el argumente es idéntico para la voluntad, la cual no tiende al ente en cuanto ente, sino en cuanto bueno. Y aunque a veces la voluntad humana tienda a lo que no es realmente bueno como si fuese bueno, sin embargo ella no finge ese bien, sino que lo supone captado y representado por el entendimiento; por eso, aunque se lo cuente entre los entes de razón, no ha sido elaborado por la voluntad, sino por el entendimiento. Y por más que la voluntad, igual que lo hace el sentido, denomine a su objeto amado y deseado, con una denominación real extrínseca, por la referencia de su acto a tal objeto, sin embargo la voluntad misma no reflexiona ulteriormente ni investiga en qué consiste en tal objeto el ser amado o deseado, ni finge en él una relación de razón, sino que esto corresponde al entendimiento. Y aunque la voluntad en su orden pueda reflexionar sobre su acto amando el amor o el deseo, y pueda también reflexionar sobre el objeto en cuanto denominado por el acto de ella misma o de otra voluntad similar, concretamente amando el objeto

finxit et quem terminum habeat, et similia. Non est ergo necessaria omnis ista reflexio ut intelligatur fabricatum ens rationis, sed quamprimum concipitur per modum entis quod vere non est ens, iam intelligitur fabricatum ens rationis. Atque haec videntur satis de prima interrogatione et de omnibus quae in illa insinuantur.

Per solum actum intellectus consurgere proprie ens rationis

17. *Sensus non efficit entia rationis.— Appetitus non format entia rationis.—* Hinc etiam facile est secundam interrogationem expedire. Dicendum est enim neque in sensibus neque in voluntate aut appetitu formari aut esse aliquo modo propria entia rationis, quia neque sensus neque potentia appetitiva habent hanc vim formandi aut concipiendi per modum entis id quod vere non est ens. Sensus enim non est reflexivus neque inquisitivus quidditatis rei sicut intellectus, ut ea de causa concipiat per modum entium ea quae entia non sunt, maxime cum ens ut ens non sit adaequatum obiectum sensus, sicut intellectus. Et quoad hoc eadem est ratio de voluntate, quae non tendit in ens ut ens, sed ut bonum. Et quamvis interdum voluntas humana tendat in id quod in re non est bonum ac si bonum esset, tamen ipsa non fingit tale bonum, sed supponit apprehensum et repraesentatum per intellectum; unde etiamsi illud computetur inter entia rationis, non est a voluntate fabricatum, sed ab intellectu. Quamquam autem voluntas, sicut et sensus, denominet suum obiectum amatum et desideratum, denominatione reali extrinseca per habitudinem sui actus ad tale obiectum, tamen ipsa voluntas non ulterius reflectitur vel inquirit quid sit in tali obiecto esse amatum vel desideratum, nec in eo fingit relationem rationis, sed hoc spectat ad intellectum. Et quamvis voluntas possit in suo ordine reflecti in suum actum, amando amorem vel desiderium, et possit etiam reflecti in obiectum ut denominatum ab actu eiusdem vel similis voluntatis, sci-

porque ha sido amado por otro, sin embargo por esta reflexión no finge algo a modo de ente o de bien, que no sea en sí bueno, sino que tiende a cada cosa tal como es en sí, o tal como le es propuesta por el entendimiento. Y por esta misma causa, aunque la voluntad pueda tender a un objeto universal, ella misma no es la que fabrica el universal, sino que lo supone fabricado por el entendimiento. Y otro tanto sucede con todos los objetos a los que tiende la voluntad a causa de denominaciones o relaciones extrínsecas, las cuales, si bien se las concibe a modo de relaciones, en realidad sólo son relaciones de razón, por ejemplo, cuando la voluntad ama algún acto porque ha sido mandado, ya que «ser mandado» es una denominación extrínseca, la cual, si es aprehendida como algo existente en la cosa misma mandada, será un ente de razón; empero esto no se realiza por la voluntad, sino por el entendimiento. Queda, pues, con esto suficientemente claro que ni por la voluntad ni por los sentidos se pueden producir entes de razón.

18. *Si la imaginación produce entes de razón.*—No obstante, de esta regla general cabe hacer una excepción con la imaginación humana, la cual finge a veces algunos entes que en realidad no existen nunca, o ni siquiera pueden existir, componiéndolos de los entes que caen bajo los sentidos, como cuando finge un monte de oro, el cual no existe, aunque sea posible, pudiendo fingir del mismo modo una cosa imposible, por ejemplo una quimera. En efecto, por el hecho de tener el poder de formar composiciones de especies simples constituyendo con ellas una imagen que consta de cosas representadas por los fantasmas simples, igual que puede componer cosas que no implican contradicción, aunque de hecho no se encuentren compuestas de ese modo, así también puede fingir una composición entre las que resulta contradictorio que estén juntas. Por eso dicen también los dialécticos que el ente imaginable tiene un ámbito más amplio que el posible. Y de esta suerte sin duda hay que afirmar que aquellos entes de razón que son simplemente imposibles y que no tienen en la realidad otro fundamento que la fuerza de una potencia que compone cosas que en la realidad no pueden componerse, también pueden ser fingidos por la imaginación; sin embargo, por participar la imaginación en esto de alguna manera la fuerza de la razón, y porque acaso

licet, amando obiectum eo quod ab alio sit amatum, tamen per hanc reflexionem non fingit aliquid per modum entis aut boni, quod in se bonum non sit, sed in unumquodque tendit sicut in se est, vel sicut ab intellectu proponitur. Et ob eamdem causam quamvis voluntas possit tendere in obiectum universale, ipsa tamen non fabricatur ipsum universale, sed supponit fabricatum ab intellectu. Et idem est de omnibus obiectis in quae tendit voluntas propter extrinsecas denominationes vel habitudines, quae, si per modum relationum concipiantur, revera tantum sunt relationes rationis, ut cum voluntas amat aliquem actum, quia praeceptus est: nam esse praeceptum denominatio est extrinseca, quae, si apprehendatur ut aliquid existens in ipsa re praecepta, erit ens rationis; tamen id non fit per voluntatem, sed per intellectum. Ex his ergo satis constat, neque per voluntatem, neque per sensus fieri entia rationis.

18. *Imaginatio an entium rationis effectrix.*—Ab hac tamen generali regula excipi potest imaginatio humana, quae interdum fingit quaedam entia, quae revera nusquam sunt, vel etiam esse non possunt, componendo illa ex his entibus quae sub sensum cadunt, ut cum fingit montem aureum, qui non est, licet sit possibilis; eodem tamen modo fingere potest rem impossibilem, ut chymaeram. Nam, hoc ipso quod habet vim componendi species simplices, per eas formando idolum constans ex rebus repraesentatis per simplicia phantasmata, sicut potest componere ea quae non involvunt repugnantiam, etiamsi de facto non ita inveniantur composita, ita etiam potest fingere compositionem inter ea quae cohaerere repugnat. Unde etiam dialectici dicunt ens imaginabile latius ampliare quam ens possibile. Atque ita sane dicendum est ea entia rationis quae sunt mere impossibilia et non habent aliud fundamentum in re, praeter vim potentiae componentis quae in re componi non possunt, etiam posse fingi per imaginationem; tamen, quia imaginatio humana in hoc participat aliquo modo vim rationis, et fortasse

no hace jamás esto sin la cooperación de la razón, por ello se llama a todas estas cosas entes de razón, y, hablando en absoluto, se atribuye esta tarea también a la razón.

¿Forma el entendimiento divino entes de razón?

19. *Opinión de algunos.*—De lo dicho se infiere, por fin, la respuesta a la pregunta última referente al entendimiento divino, a ver si se forman también entes de razón por obra de él. A muchos, en efecto, les parece que no se puede negar esto al entendimiento divino, puesto que expresa perfección en nuestro entendimiento, y no implica por necesidad imperfección alguna. En efecto, corresponde a la perfección entender todo lo inteligible; ahora bien, estos entes de razón son de algún modo inteligibles; luego a la divina perfección le corresponde el entenderlos también. Además, a la perfección del ser inteligente le corresponde el conocer cada cosa según su ser y propiedades; mas estos entes de razón son de tal naturaleza, que, sin ser en sí verdaderos entes, pueden empero ser pensados a modo de entes; luego a la perfección del entendimiento divino le corresponde el comprenderlos; por tanto, no constituirá imperfección alguna en el entendimiento divino el conocerlos a modo de entes, aunque no sean entes, sino que será una imperfección del objeto mismo el poseer tal modo de entidad. Y se confirma, porque la necesidad de elaborar estos entes de razón no proviene siempre de la imperfección del inteligente, sino de la naturaleza e intrínseca necesidad de las cosas mismas que se han de conocer. Esto es claro, en primer lugar, en las negaciones y en las privaciones; en efecto, son conocidas a modo de entes, precisamente porque nada hay de por sí inteligible más que el ente, y, en consecuencia, en cuanto no son entes no tienen inteligibilidad, y, por ello, para poder ser entendidas, es menester que sean concebidas a modo de entes; y esta razón es común a todo entendimiento y no se funda en la imperfección del inteligente, sino en la naturaleza misma del objeto inteligible. Porque de la misma manera que el ente es el objeto adecuado del entendimiento humano, así también es, a su modo, el objeto adecuado del entendimiento divino, si nos referimos al objeto terminativo, ya sea primario, ya secundario; luego tampoco el entendimiento divino puede con-

nunquam id facit nisi cooperante ratione, ideo haec omnia dicuntur entia rationis, et, simpliciter loquendo, etiam hoc munus rationi tribuitur.

Formetne divinus intellectus entia rationis

19. *Aliquorum sententia.*— Ultimo colligitur ex dictis responsio ad ultimam interrogationem de intellectu divino, an per illum etiam formentur entia rationis. Multis enim videtur non esse denegandum divino intellectui, quia dicit perfectionem in intellectu nostro et nullam necessario involvit imperfectionem. Nam intelligere omne intelligibile, perfectionis est; haec autem entia rationis sunt aliquo modo intelligibilia; ergo ad divinam perfectionem pertinet illa etiam intelligere. Rursus ad perfectionem intelligentis pertinet ut unumquodque cognoscat sicut est seu quale est; sed haec entia rationis talia sunt, ut in se non sint vera entia, cogitari tamen possint per modum entium; ergo ad perfectionem intellectus divini pertinet illa comprehendere; nulla igitur imperfectio erit in divino intellectu quod haec cognoscat per modum entium, cum entia non sint, sed est imperfectio ipsius obiecti, quod talem habet modum entitatis. Et confirmatur, quia necessitas fabricandi haec entia rationis non provenit semper ex imperfectione intelligentis, sed ex natura et intrinseca necessitate ipsarum rerum cognoscendarum. Hoc patet imprimis in negationibus et privationibus; ideo enim cognoscuntur per modum entium, quia nihil est per se intelligibile nisi ens, et ideo illa quatenus non entia sunt, non habent intelligibilitatem, ideoque, ut intelligi possint, oportet ut per modum entium concipiantur; haec autem ratio communis est omni intellectui et non fundatur in imperfectione intelligentis, sed in ipsa natura obiecti intelligibilis. Nam sicut ens est obiectum adaequatum intellectus humani, est etiam suo modo adaequatum obiectum intellectus divini, loquendo de obiecto terminativo, sive primario sive secundario; ergo etiam intellectus divinus non potest aliquid concipere nisi per modum entis; ergo etiam hoc mo-

cebir nada, más que a modo de ente; luego también concebirá de esta manera las negaciones y las privaciones. A su vez, esto es manifiesto respecto de las relaciones de razón, puesto que también el entendimiento divino concibe como racionalmente distintas cosas que no son distintas en la realidad; en efecto, conoce que el Verbo divino procede por el entendimiento y no por la voluntad, y que el Espíritu Santo procede por la voluntad y no por el entendimiento; y de modo similar concibe que el hombre es creado según la idea de hombre y no según la idea de león, y viceversa, etc. Están en apoyo de esta sentencia muchos teólogos, quienes al tratar de las ideas divinas o de las relaciones o atributos, atribuyen a Dios no sólo relaciones de razón, sino también distinciones de razón por la comparación de una misma cosa con otras distintas, según se puede ver en Sto. Tomás, I, q. 19, a. 2, ad 2 y 3; I *cont. Gent.*, c. 18; y en otros teólogos, en *In I*, dist. 35 y 36.

20. *Opinión contraria.*—Sin embargo, por otra parte, parece que repugna a la perfección del entendimiento divino el que sean formados por él entes de razón, ya que el ente de razón no se forma más que concibiendo a modo de ente lo que no es ente; mas esto proviene de la imperfección del entendimiento y está en contradicción con la perfección del conocimiento divino, ya que ésta consiste en que conoce con toda claridad cada cosa como es; luego no es posible que se formen entes de razón por obra del entendimiento divino. Y se confirma, ya que es imposible que el entendimiento divino conciba las cosas espirituales a modo de corporales, por ser éste un modo imperfecto de conocer, sino que a su perfección le corresponde el intuir las cosas espirituales como son y no de otra manera; luego, por igual motivo, es imposible que el entendimiento divino conciba como distintas cosas que no lo son en la realidad, puesto que también éste es un modo imperfecto y extraño de conocer; luego no se puede hacer una distinción de razón por el entendimiento divino; luego, por igual motivo, no se puede establecer ninguna otra relación de razón por el entendimiento divino. En efecto, la razón es idéntica o proporcional, porque Dios no puede entender como relacionadas cosas que no están en relación, puesto que tampoco este modo de concebir sería propio ni por él se concebirían las cosas tal como son. Finalmente, por este motivo,

do concipiet negationes et privationes. Rursus de relationibus rationis hoc patet, quia etiam intellectus divinus concipit ut ratione distincta ea quae in re distincta non sunt; cognoscit enim Verbum divinum procedere per intellectum et non per voluntatem, et Spiritum Sanctum procedere per voluntatem et non per intellectum; et similiter concipit hominem creari per ideam hominis et non per ideam leonis, et e converso, et sic de aliis. Atque huic sententiae favent multi theologi, qui, tractantes de ideis divinis vel de relationibus aut attributis, Deo attribuunt tum respectus rationis, tum etiam distinctiones rationis per comparationem eiusdem rei ad diversas, ut videre licet apud D. Thomam, I, q. 19, a. 2, ad 2 et 3, I cont. Gent. c. 18, et alios theologos, In I, dist. 35 et 36.

20. *Opposita sententia.*— Nihilominus aliunde videtur repugnare perfectioni divini intellectus ut per illum formentur entia rationis, quia ens rationis non formatur nisi concipiendo per modum entis id quod ens non est; at vero hoc provenit ex imperfectione intellectus et repugnat perfectioni divinae cognitionis, nam haec in eo posita est quod unumquodque clarissime cognoscit sicut est; ergo fieri non potest ut per divinum intellectum entia rationis formentur. Et confirmatur, nam fieri non potest ut intellectus divinus concipiat spiritualia instar corporalium, quia ille est imperfectus modus cognoscendi, sed ad perfectionem eius pertinet ut ita intueatur spiritualia sicut sunt et non aliter; ergo, pari ratione, fieri non potest ut intellectus divinus concipiat ut distincta quae in re distincta non sunt, quia etiam hic est imperfectus et alienus modus cognoscendi; ergo distinctio rationis non potest fieri per divinum intellectum; ergo, pari ratione, nulla alia relatio rationis potest per intellectum divinum fieri. Est enim eadem seu proportionalis ratio, quia non potest Deus intelligere ut relata quae relata non sunt, quia etiam ille modus concipiendi non esset proprius nec per illum conciperentur res ut sunt. Ac denique ob eamdem rationem non concipit Deus negationes aut privationes per modum entium

Dios no concibe las negaciones o las privaciones a modo de entes positivos, porque las concebiría de un modo ajeno y no como son; luego, por obra del entendimiento divino no se puede formar ningún género de ente de razón.

21. Parece, por tanto, ser falso lo que se acepta en los argumentos contrarios, a saber, que la formación de los entes de razón no proviene del modo imperfecto de conocer, o que es necesaria en virtud del objeto del entendimiento; en efecto, todo conocimiento de una cosa que, visto desde el lado del objeto o del modo de representar se ofrezca de modo diferente a como es la cosa conocida en sí, es un conocimiento imperfecto, no poseyendo esta característica por parte del objeto, sino por parte del cognoscente. Y digo *del lado del objeto y en el modo de representar*, porque por parte del cognoscente y del acto o de la entidad de éste, es posible que la cosa se forme en el inteligente de modo distinto a como es en sí, debido a una perfección mayor del cognoscente. En efecto, así conocemos las cosas materiales inmaterialmente, y Dios conoce de manera simplicísima las cosas compuestas, y de manera inmutable las mudables, y por un acto purísimo las potenciales, ya que todo esto sólo indica perfección en aquel ser por el que el conocimiento es llevado a término. En cambio, en cuanto a la representación del objeto, a la perfección del conocimiento le pertenece el que lo represente de igual manera que es, y todo conocimiento que se aparta de esta propiedad no puede deber esto a la perfección del conocimiento, sino a alguna imperfección o limitación aneja, ya que la perfección del conocimiento consiste en la adecuación a la cosa conocida, y, consecuentemente, en la representación de ella tal como es en sí. De esto resulta que por parte del objeto del entendimiento, incluso del terminativo, no es nunca necesario otro modo de conocimiento, ya que el objeto mismo exige más bien ser conocido tal cual es.

22. Y recorriendo cada uno de los objetos o entes de razón, esto nos puede constar fácilmente, ya que el ente absoluto, en cuanto de él depende, no exige ser conocido a modo de relativo; pues, aunque dos cosas nos parezcan a nosotros vinculadas entre sí, no obstante, si en realidad no están relacionadas, será más perfecto conocerlas tal como son en sí y con aquella vinculación que verdaderamente tengan sin ninguna relación verdadera o ficticia, que si se las conoce de un

positivorum, quia conciperet illa extraneo modo et non qualia sunt; ergo nullum genus entis rationis per divinum intellectum formari potest.

21. Unde falsum esse videtur quod in argumentis contrariis assumitur, scilicet, formationem entium rationis non provenire ex imperfecto modo cognoscendi, aut necessariam esse ex vi obiecti intellectus; nam omnis conceptio rei quae aliter se habet ex parte obiecti aut modi repraesentandi quam res cognita se habeat, in se est imperfecta et non habet illam conditionem ex vi obiecti, sed ex parte cognoscentis. Dico autem *ex parte obiecti et in modo repraesentandi*, quia ex parte cognoscentis et actus, seu entitatis eius, fieri potest ut res aliter formetur in intelligente quam sit in se, ob maiorem perfectionem cognoscentis. Sic enim cognoscimus materialia immaterialiter, et Deus cognoscit composita simplicissime, et mutabilia immutabiliter, et potentialia per purissimum actum, quia haec omnia solum dicunt perfectionem in illo esse quo cognitio perficitur. At vero quoad repraesentationem obiecti, pertinet ad perfectionem cognitionis ut ita repraesentet illud sicut est, et omnis cognitio quae recedit ab hac proprietate non potest id habere ex perfectione cognitionis, sed ex aliqua imperfectione vel limitatione adiuncta, quia perfectio cognitionis consistit in adaequatione ad rem cognitam, et consequenter in repraesentatione eius sicut in se est. Atque hinc fit ut, ex vi obiecti intellectus, etiam terminativi, nunquam sit necessarius alius modus cognitionis, nam potius ipsum obiectum postulat cognosci sicut est.

22. Et discurrendo per singula obiecta seu entia rationis, id facile constare potest, nam ens absolutum, quantum in ipso est, non postulat cognosci per modum relativi; quantumvis enim duae res nobis videantur inter se connexae, si tamen revera non sunt relatae, perfectius cognoscentur prout in se sunt et cum ea connexione quam vere habent sine ulla relatione vera vel conficta,

modo relativo que les es extraño. Y por igual motivo el ente relativo no exige ser conocido a modo de absoluto, ni el ente positivo a modo de negativo, en cuanto de él depende, ni, al contrario, la negación a modo de algo positivo. Aunque esto último se estima más difícil, por el hecho de que la negación no tiene nada de entidad que pueda ser representada por el conocimiento, a no ser que se la imagine a modo de ente. Mas hay que tener en cuenta que el conocimiento perfecto de la negación no consiste en que sea representada ella misma directamente y a modo de ente, sino en que, al conocer con toda claridad los entes positivos, se conozca en ellos que una cosa no es otra, o que no tiene otra, o que esto no le está unido, sin otra representación directa de la negación misma o de la privación. Y de esta manera Dios conoce perfectísimamente las negaciones mismas, no ciertamente sin el acto positivo y sin el juicio por el que Dios, intuyendo dos cosas, intuye al mismo tiempo simplicísimamente que una no es la otra y que no está unida a la otra o incluso que no se le puede unir; sino porque, fuera de este acto, Dios no tiene otro racionalmente distinto con el que aprehenda la negación misma a modo de ente positivo; pues este concepto no es necesario a Dios ni corresponde a la perfección. Y el que se diga que Dios conoce las cosas que no son como las que son, no se dice porque sea necesario que para conocer las cosas que no son o las negaciones de ente, Dios conozca la negación a modo de un ente positivo, sino porque conoce tan clara y distintamente las cosas que son como las que no son, conociendo y juzgando de cada cosa lo que es o no es. Y, además, porque Dios no recibe de las cosas el conocimiento, ni, para conocerlas, depende de la existencia de ellas, sino que conoce las posibles igual que las existentes, y las futuras como las presentes, conociendo, empero, que cada cosa es como es, o que no es como no es.

23. *Se demuestra la última sentencia.—Dios conoce perfectísimamente los entes de razón.*—A mí esta segunda sentencia me parece verdadera y muy acorde con la perfección divina. Sólo se me ocurre que hay que añadir que, aunque Dios por sí e inmediatamente no entienda formando entes de razón, sin embargo, co-

quam si modo relativo, qui eis extraneus est, cognoscantur. Et simili ratione, ens respectivum non postulat cognosci per modum absoluti, neque ens positivum per modum negativi, quantum est in se, neque e converso negatio per modum positivi. Quamquam hoc ultimum difficilius existimatur, eo quod negatio nihil habeat entitatis quae per cognitionem repraesentari possit, nisi per modum entis fingatur. Sed est considerandum perfectam cognitionem negationis non consistere in hoc quod ipsa directe et per modum entis repraesentetur, sed in hoc quod, cognoscendo clarissime entia positiva, in eis cognoscatur unum non esse aliud, vel non habere aliud, seu hoc non esse unitum illi, absque alia [1] directa repraesentatione ipsius negationis vel privationis. Et hoc modo perfectissime cognoscit Deus negationes ipsas, non quidem sine positivo actu et iudicio quo Deus, intuendo duas res, simplicissime simul intuetur unam non esse aliam et non esse coniunctam alteri, aut etiam non posse illi uniri; sed quia praeter hunc actum Deus non habet alium ratione distinctum quo apprehendat ipsam negationem per modum entis positivi; hic enim conceptus neque Deo est necessarius, neque ad perfectionem spectat. Quod autem Deus dicitur cognoscere ea quae non sunt tamquam ea quae sunt, non ideo dicitur quia ad cognoscenda ea quae non sunt seu negationes entium necesse sit Deum cognoscere negationem per modum entis positivi, sed quia tam clare et distincte cognoscit ea quae sunt sicut ea quae non sunt, cognoscendo et iudicando de unoquoque id quod est vel non est. Et praeterea, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, neque, ut eas cognoscat, pendet ex existentia illarum, sed aeque cognoscit possibilia sicut existentia, et futura sicut praesentia, unumquodque tamen ita cognoscendo esse sicut est, vel non esse sicut non est.

23. *Ultima sententia probatur.— Deus perfectissime cognoscit entia rationis.*— Haec posterior sententia vera mihi videtur et maxime consentanea divinae perfectioni. Solum addendum occurrit, quamquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime

[1] En otras ediciones, *illa*, que nos parece menos apropiado. (N. de los EE.)

noce perfectísimamente esos mismos entes de razón, y por este motivo se puede decir que estos entes tienen algún ser en virtud del conocimiento divino; en efecto, el ser de ellos consiste en estar objetivamente en el entendimiento; ahora bien, si son conocidos por Dios, están objetivamente en el entendimiento divino; luego tienen el ser que les es proporcionado en virtud de la intelección divina. Y que estos entes sean conocidos perfectamente por Dios no puede ponerse en duda, a causa de las razones propuestas en primer lugar, que, al menos, prueban esto y no otra cosa. Y puede explicarse, porque Dios comprende todas las acciones de la imaginación o de la razón humana; luego comprende todas las ficciones formales —por así llamarlas—que puede haber en estas potencias; luego también conoce las ficciones objetivas que corresponden o sirven de objetos a esos actos de la mente, conociendo de esta suerte todos los entes de razón que pueden brotar de cualquier modo por obra de las operaciones de estas potencias.

24. Sin embargo, puede alguien decir que, aunque Dios conozca de esta suerte los entes de razón, ello no basta para que se diga de ellos que son en acto del modo que pueden ser, sino sólo para que se diga que son posibles, o mejor imaginables, o fingibles por la mente humana. La respuesta es que no hay que discutir si a alguno le agrada más este modo de expresarse, ya que será una discusión más sobre palabras que sobre la cosa, siendo así que ese modo de expresarse no es improbable, ya que, por ser estos entes puramente ficticios, se dice que son en acto de su modo propio y peculiar en el momento en que son fingidos en acto; mas por el entendimiento divino no son fingidos, sino que son conocidos como fingibles por el entendimiento humano, pudiendo rectamente decirse bajo esa razón que todavía no son en acto. Aunque si nos referimos a cualquier ser objetivo de ellos en un sentido más amplio, se puede decir también que son en acto de igual manera que son conocidos en acto por el entendimiento divino.

25. *Si el ángel y el bienaventurado forman entes de razón.*—De lo que hemos dicho sobre el entendimiento divino y el humano se deduce el juicio que se ha de dar sobre el entendimiento angélico, o sobre cualquier otro creado, que entienda de un modo perfecto y más elevado, como es el caso del entendimiento que ve a Dios como tal. Pues en cuanto conocen perfectamente las cosas como son en

cognoscere ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse huiusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinae cognitionis. Quia esse eorum est esse obiective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt obiective in intellectu divino; ergo habent esse sibi proportionatum ex vi divinae intellectionis. Quod autem haec entia perfecte cognoscantur a Deo, dubitari non potest, ob rationes priori loco positas, quae hoc saltem probant, et non aliud. Declararique potest, quia Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis; ergo comprehendit omnes fictiones formales (ut ita dicam) quae in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones obiectivas quae illis actibus mentis correspondent seu obiiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis quae per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt.

24. Dicere tamen potest aliquis, licet Deus ita cognoscat entia rationis, id non satis esse ut illa dicantur actu esse eo modo quo esse possunt, sed solum ut dicantur esse possibilia, vel potius imaginabilia, seu fingibilia per humanam mentem. Respondetur non esse contendendum, si alicui hic modus loquendi magis placeat, nam erit contentio de nomine potius quam de re, et talis loquendi modus non est improbabilis, nam cum haec entia tantum sint ficta, tunc proprio et peculiari modo dicuntur actu esse, quando actu finguntur; non finguntur autem per intellectum divinum, sed cognoscuntur ut fingibilia per humanum intellectum, et sub ea ratione merito dici possunt nondum actu esse. Quamquam si latius loquamur de quolibet esse obiectivo illorum, sicut actu cognoscuntur per intellectum divinum, ita etiam dici possunt actu esse.

25. *Angelus et beatus an forment entia rationis.*— Ex his autem quae diximus de intellectu divino et humano, ferendum est iudicium de intellectu angelico, vel de quocumque creato, perfecto et superiori modo intelligente, ut est intellectus videntis Deum ut sic. Nam quatenus perfecte cognoscunt

sí o las conocen en sí mismas, no forman entes de razón. Mas el entendimiento angélico, si es que acaso entiende algunas cosas de modo imperfecto y por especies o conceptos ajenos, puede formar algunos entes de razón; por ejemplo, conociendo a Dios con un conocimiento natural, puede conocerlo por alguna relación a las criaturas, y formar en él una distinción de razón. Mas dejamos a los teólogos el razonamiento y exposición de esto, puesto que supone una comprensión perfecta sobre el modo de conocer de los ángeles.

SECCION III

SI ES CORRECTA LA DIVISIÓN DEL ENTE DE RAZÓN EN NEGACIÓN, PRIVACIÓN Y RELACIÓN

1. Esta división es bastante corriente y tiene su fundamento en Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica,* al principio, donde pone entre los entes a las negaciones y privaciones, siendo así que en realidad no son entes; por consiguiente sólo se decide a enumerarlas porque son entes de razón. Y así después, en el lib. V, c. 7, declara que el ser de tales entes sólo se da según una verdadera predicación y, en consecuencia, mediante el entendimiento; y en ese mismo libro, c. 15, insinúa las relaciones de razón. Esta división está también tomada de Sto. Tomás, *De verit.,* q. 21, a. 1; *In I,* dist. 2, q. 1, a. 3, y dist. 19, q. 1, a. 1, y todos los más modernos hacen uso de la misma distinción.

Dificultades sobre la división propuesta

2. Sin embargo, ofrece cierta dificultad, tanto por parte de su suficiencia, como por parte también de la distinción de estos miembros incluidos bajo este dividido. Sobre el primer punto trataremos en la sección siguiente. Y en cuanto al segundo, el motivo de duda puede ser brevemente que las negaciones y las privaciones parecen contarse ilegítimamente entre los entes de razón, puesto que no se trata de algo fingido por la mente, sino que convienen verdaderamente a las cosas mismas, ya que en la propia realidad el aire es tenebroso y carece de luz,

res prout in se sunt vel in seipsis, non formant entia rationis. Intellectus vero angelicus, si quae fortasse intelligit imperfecto modo et per alienas species aut conceptus, potest aliqua entia rationis formare; ut cognoscendo Deum naturali cognitione, potest illum cognoscere per aliquam habitudinem ad creaturas, et distinctionem rationis in illo formare. Sed huius rei rationem et expositionem theologis remittimus, quia supponit perfectam intelligentiam circa modum cognoscendi angelorum.

SECTIO III

AN RECTE DIVIDATUR ENS RATIONIS IN NEGATIONEM, PRIVATIONEM ET RELATIONEM

1. Divisio haec satis vulgaris est habetque fundamentum in Aristotele, IV Metaph., in principio, ubi negationes et privationes ponit inter entia, cum tamen revera non entia sint; unde solum ponit ea sic numerare, quia entia rationis sunt. Atque ita postea, lib. V, c. 7, declarat esse talium entium solum esse secundum praedicationem veram atque adeo per intellectum, atque eodem libro, c. 15, insinuat relationes rationis. Sumitur etiam illa divisio ex D. Thoma, q. 21 de Verit., a. 1; In I, dist. 2, q. 1, a. 3, et dist. 19, q. 1, a. 1, et omnes recentiores eadem distinctione utuntur.

Difficultates circa divisionem positam

2. Habet tantum nonnullam difficultatem, tum in sufficientia, tum etiam in distinctione horum membrorum sub huiusmodi diviso. Et de priori quidem parte dicemus sectione sequenti. Quoad alteram vero partem, ratio dubitandi breviter esse potest quia negationes et privationes immerito numerari videntur inter entia rationis, quia non sunt aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger. Quod si haec dicantur esse entia

y el hombre es no blanco, si es que es negro. Y si se dice que éstas son entes de razón en cuanto son imaginadas a modo de entes, en este sentido todos los entes de razón serán unas negaciones, puesto que todos son no-entes reales y verdaderos e incluyen intrínsecamente esta negación. Además no se ve tampoco por qué se cuenta a la negación y a la privación como entes de razón distintos, porque, si se las considera formalmente y en cuanto a la carencia o ficción de entidad, no tienen diferencia; y si se diversifican por la referencia o connotación del sujeto o de la potencia receptiva, bajo tal consideración no se diversifican en entidad alguna de razón, sino cuasi extrínsecamente en la entidad real o en la referencia al ente real. Finalmente, tampoco a la negación y a la privación se las concibe como entes de razón sin referencia a otra cosa; luego no se los distingue legítimamente por la relación de razón. El antecedente es manifiesto, ya que la privación es privación de algo.

Se explica y demuestra la división

3. Sin embargo, esta división ha sido propuesta rectamente. En efecto, no hay duda de que esos tres miembros concebidos a modo de entes son entes de razón y no reales. Y de las relaciones de razón doy por supuesto esto por lo dicho antes sobre el predicamento *en orden a algo,* donde demostramos que hay unas relaciones reales y otras de razón, y de estas segundas dijimos que no tienen en la realidad un verdadero ser en orden a otra cosa, sino que se las piensa como si tuviesen ser en orden a otra cosa. Así, pues, el ser de tales relaciones no es un ser real, sino un ser que es fingido por el pensamiento; luego es un ser de razón. Por su parte la negación no dice de suyo algo real, puesto que lo repudia en absoluto. Y en cuanto a la privación, en todo este asunto hay que dar por sentado que Aristóteles da a veces el nombre de privación a la forma menos perfecta en comparación de otra forma más perfecta que le es opuesta, por ejemplo, a la negrura en comparación de la blancura; sin embargo, ésta no es una verdadera privación, sino una forma positiva, no perteneciendo, por lo mismo, a esta división. Se llama, pues, privación propia a la carencia de forma en un sujeto apto, lib. V de la *Metafísica,* c. 22, lib. X, c. 7, siendo también, por tanto, de suyo y formal-

rationis quatenus per modum entis finguntur, hoc modo omnia entia rationis erunt negationes quaedam, quia omnia sunt non entia realia et vera et hanc negationem intrinsece includunt. Aliunde etiam non apparet cur negatio et privatio ut diversa entia rationis numerentur, quia si considerentur formaliter et quoad carentiam seu fictionem entitatis, non habent diversitatem; quod autem differant ex habitudine seu connotatione subiecti aut potentiae receptivae, sub ea consideratione non differunt in aliqua entitate rationis, sed quasi extrinsece in entitate reali seu in habitudine ad ens reale. Denique etiam negatio et privatio non concipiuntur ut entia rationis sine habitudine ad aliud; non ergo recte distinguuntur a relatione rationis. Antecedens patet, quia privatio alicuius est privatio.

Explicatur et probatur divisio

3. Nihilominus dicta divisio recte tradita est. Non est enim dubium quin illa tria membra concepta per modum entium sint entia rationis, et non rei. Quod de relationibus rationis suppono ex dictis supra de praedicamento *ad aliquid,* ubi ostendimus quasdam esse relationes reales, et alias rationis, et has posteriores diximus non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est esse rei, sed est esse quod cogitatione fingitur; est ergo esse rationis. Rursus negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat. De privatione vero supponendum est, pro tota hac materia, interdum vocari ab Aristotele privationem formam minus perfectam comparatione perfectioris formae sibi oppositae, ut nigredo, comparatione albedinis; tamen illa non est vera privatio, sed forma positiva, unde non pertinet ad hanc divisionem. Propria ergo privatio dicitur carentia formae in subiecto apto, V Metaph., c. 22, lib. X, c. 7, unde ex se ac formaliter etiam est remotio ac non

mente remoción y no-ente, como enseña asimismo Aristóteles en el lib. I de la *Física,* c. 8; así, pues, tanto la negación como la privación, si se las considera precisamente en cuanto son no-entes, en cuanto tales ni son entes reales ni de razón, puesto que no son entes ni se las considera como entes, sino como no-entes, y de esta manera no son algo ficticio, y se dice de ellas que convienen a las cosas mismas, no porque pongan algo en ellas, sino porque lo quitan, como hizo notar Cayetano, tomándolo de Sto. Tomás, I, q. 48, a. 2, donde Sto. Tomás opina lo mismo, y en *De malo,* q. 1, a. 2; Capréolo, *In II,* dist. 34, q. 2, ad 1; Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 19; Soncinas, X *Metaph.,* q. 15. Y éste es el sentido en el que decimos que se dan privaciones en las cosas, como la ceguera en el ojo, las tinieblas en el aire, el mal en las acciones humanas; y en este mismo sentido puso Aristóteles la privación como principio de la generación natural.

4. De esta negación o remoción de la entidad y del modo como nuestro entendimiento se la atribuye a las cosas—no sólo negando, sino también afirmando—resulta que estas cosas no sólo son concebidas por nosotros de manera puramente negativa, sino también a modo de un ente positivo; y bajo esta consideración tienen razón de ente, no real, sino de razón, como hizo notar rectamente Sto. Tomás, IV *Metaph.,* c. 2, pasaje en que Aristóteles opina lo mismo. Lo primero es evidente, no sólo porque en esta afirmación «el hombre es ciego» se incluye virtualmente una predicación del ente, ya que el verbo *es* incluye el participio de ente; sino también porque nuestro entendimiento no concibe algo como existente en las cosas si no lo concibe a modo de ente. Y lo segundo es manifiesto, porque en este modo de concepción o de afirmación no se mezcla falsedad o engaño, puesto que las locuciones de esta clase son absolutamente verdaderas; por eso se las encuentra también en la Sagrada Escritura; *Genes.,* 1: *Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo;* y *San Juan,* 9: *Era ciego desde su nacimiento.* Por tanto, este ente no se atribuye en cuanto pone alguna entidad en la cosa; luego se atribuye sólo en cuanto ente de razón, concretamente porque lo que en la cosa es pura carencia es concebido y atribuido al sujeto como algo existente en él; y en esto ciertamente se da un modo extraño o impropio de concebir y predicar, pero no se

ens, ut docet etiam Aristoteles, I Phys., c. 8. Sic igitur tam negatio quam privatio, si considerentur praecise quatenus non entia sunt, ut sic, nec sunt entia realia, nec rationis, quia non sunt entia, nec considerantur ut entia, sed ut non entia, et hoc modo non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo, ut ex D. Thoma notavit Caietanus, I, q. 48, a. 2, ubi D. Thomas idem sentit, et q. 1 de Malo, a. 2; Capreolus, In II, dist. 34, q. 2, ad 1; Ferrar., III cont. Gent., c. 19; Soncinas, X Metaph., q. 15. Et sic dicimus dari in rebus privationes, ut caecitatem in oculo, tenebras in aere, malum in actionibus humanis; sicque Aristoteles posuit privationem principium generationis naturalis.

4. Ex hac autem negatione seu remotione entitatis et ex modo quo noster intellectus illam attribuit rebus, non solum negando, sed etiam affirmando, fit ut haec non solum concipiantur a nobis pure negative, sed etiam per modum entis positivi; sub qua consideratione habent rationem entis, non rei, sed rationis, ut recte D. Thomas notavit, IV Metaph., c. 2, ubi Aristoteles idem sentit. Primum patet, tum quia in hac affirmatione, "homo est caecus" virtute includitur praedicatio entis; nam verbum *est* includit participium entis; tum etiam quia noster intellectus non concipit aliquid ut in rebus existens, nisi concipiat illud per modum entis. Secundum autem patet, quia in hoc modo conceptionis aut affirmationis non admiscetur falsitas vel deceptio; nam huiusmodi locutiones omnino verae sunt; unde et in Scriptura sacra reperiuntur, Genes., 1: *Et tenebrae erant super faciem abyssi,* et Ioan., 9: *Erat caecus a nativitate.* Ergo non attribuitur hoc ens ut ponens aliquam entitatem in re; ergo ut ens rationis tantum, quia, nimirum, id quod in re est sola carentia concipitur et attribuitur subiecto ut aliquid in illo existens; in quo est quidem extraneus seu improprius modus concipiendi et prae-

la falsedad. Queda, pues, claro que aquellos tres miembros están incluidos bajo el ente de razón.

Diferencia entre la relación de razón y los otros dos miembros

5. Y el que la relación sea en este orden y ámbito un ente de razón distinto de los otros dos nos consta, en primer lugar, por la diversidad del fundamento; porque el fundamento que tiene el entendimiento para concebir la relación de razón no es una negación o remoción de entidad, sino que más bien es una entidad positiva, que no es concebida perfectamente por nosotros si no es a modo de una relación. Se objetará que para concebir una relación de razón se da por supuesta siempre en la cosa la carencia de relación real, porque si se diera una relación real no se fingiría una relación de razón. Se responde que es verdad que se da por supuesta esta carencia o negación como condición necesaria, pero no como fundamento propio de dicha relación. En consecuencia, la relación de razón no se finge para concebir la negación misma o la carencia de relación a modo de un ente positivo, sino para concebir alguna otra cosa, que en la realidad es algo positivo y absoluto, pero de tal manera vinculado con otra cosa, que por tal razón es concebido por nosotros a modo de relativo.

6. De esto se infiere, además, que la diferencia propia y formal entre la relación de razón y los otros dos miembros está en que la relación de razón confiere formalmente una denominación relativa según la razón y que mediante ella nosotros explicamos algo positivo en la cosa, sobre todo cuando tal relación tiene en la cosa misma algún fundamento, al menos remoto. Y esto lo advierto precisamente porque a veces se funda sólo en nuestro modo de concebir, y entonces puede acaecer que por ella se explique solamente alguna negación por parte de la cosa, como se ve en la relación de razón de la identidad de una cosa consigo misma. Pero esto viene a ser como accidental para la denominación relativa que confiere la relación de razón en cuanto tal. En cambio, la negación y privación por su género denominan a modo de algo absoluto y positivo según la razón, aun-

dicandi, non tamen falsitas. Sic igitur constat illa tria membra sub ente rationis comprehendi.

Discrimen inter relationem rationis et alia duo membra

5. Quod vero relatio sit in illo ordine et latitudine diversum ens rationis ab aliis duobus, constat primo ex diversitate fundamenti; nam fundamentum quod habet intellectus ad concipiendam relationem rationis non est negatio aliqua vel remotio entitatis, sed potius est aliqua positiva entitas, quae a nobis non perfecte concipitur nisi per modum respectus. Dices: ad concipiendum respectum rationis, semper supponitur in re carentia respectus realis; nam si interveniret respectus realis, non fingeretur relatio rationis. Respondetur: verum est supponi huiusmodi carentiam seu negationem tamquam conditionem necessariam, non tamen ut proprium fundamentum huiusmodi relationis. Unde relatio rationis non fingitur ad concipiendam ipsam negationem seu carentiam relationis[1] per modum entis positivi, sed ad concipiendum aliquid aliud; quod in re positivum est et absolutum, ita tamen connexum cum alio, ut ea ratione per modum respectivi a nobis concipiatur.

6. Atque hinc colligitur ulterius propria et formalis differentia inter respectum rationis et alia duo membra, quod relatio rationis formaliter dat denominationem respectivam secundum rationem, et per eam nos explicamus aliquid positivum in re, praesertim quando talis relatio habet in re ipsa aliquod fundamentum, saltem remotum. Quod ideo adverto, quia interdum fundatur tantum in modo nostro concipiendi, et tunc fieri potest ut per eam solum explicetur aliqua negatio ex parte rei, ut patet de relatione rationis identitatis eiusdem ad seipsum. Hoc tamen est quasi per accidens ad denominationem relativam quam confert relatio rationis ut sic. At vero negatio et privatio ex suo genere denominant per modum absoluti et positivi secundum rationem, quamvis per

Negationis en otras ediciones. (N. de los EE.)

que nosotros por esa denominación expliquemos la mera carencia, por ejemplo, cuando denominamos al aire entenebrecido, como si estuviese afectado por una cierta disposición absoluta opuesta a la luz, explicando mediante ella esta carencia de luz.

7. Ni tiene que ver que la privación se conozca por lo positivo y se defina a modo de relación, ya que ello proviene más bien del fundamento negativo que se encuentra en la cosa que del modo de concebir tal ente de razón a modo de positivo; ya también porque ese modo de referencia de la privación al hábito, del modo que puede darse o concebirse en la privación, no es a la manera de una relación *secundum esse*, sino *secundum dici*, de igual suerte que un contrario es conocido por otro. De aquí resulta que es posible que se dé una privación de relación real que no se conciba a modo de relación, aunque no pueda ser conocida sin el término. Así, por ejemplo, ser huérfano es una cierta privación que parece privar inmediatamente de la relación de filiación, la cual se destruye por la muerte del padre, no pudiendo, por lo mismo, esa privación entenderse suficientemente sin el padre, y, sin embargo, no se la concibe a modo de una relación, sino más bien a modo de una cierta afección absoluta, la cual permanece en un extremo, una vez suprimido el otro; en efecto, por el hecho mismo de que por ese modo de concebir explicamos la privación de una relación, la concebimos a modo de algo absoluto y no de relativo.

Diferencia entre la negación y la privación

8. Finalmente, por lo que se refiere a la distinción entre los otros dos miembros, es decir, entre la privación y la negación, no cabe duda de que son distintas de alguna manera; en efecto, la privación expresa carencia en un sujeto naturalmente apto, mientras que la negación expresa carencia en el sujeto considerado absoluta y simplemente. Y el saber si la diferencia es esencial o formal o si no lo es, constituye una cuestión de poca importancia, que resolveremos con más facilidad en la sec. 5. Ahora hago notar únicamente, tomándolo de Sto. Tomás, *De malo*, q. 3, a. 7, que la negación puede tomarse en dos sentidos; primero, en

eam denominationem solam carentiam nos declaremus, ut denominamus aerem tenebrosum, quasi affectum quadam dispositione absoluta lumini opposita, per quam hanc carentiam luminis declaramus.

7. Nec refert quod privatio per positivum cognoscatur et definiatur ad modum relationis, tum quia illud magis provenit ex ipso fundamento negativo quod in re supponitur, quam ex modo concipiendi tale ens rationis per modum positivi; tum etiam quia ille modus habitudinis privationis ad habitum, eo modo quo in privatione esse aut concipi potest, non est per modum relationis secundum esse, sed secundum dici, sicut unum contrariorum per aliud cognoscitur. Unde fit ut dari possit privatio relationis realis, quae non concipitur per modum relationis, quamvis sine termino cognosci non possit. Ut, verbi gratia, esse orphanum privatio quaedam est quae immediate videtur privare relatione filiationis, quae tollitur per mortem patris, et ideo illa privatio intelligi satis non potest sine patre, et tamen non concipitur per modum relationis, sed potius per modum cuiusdam absolutae affectionis, quae manet in uno extremo, ablato alio; nam, hoc ipso quod per illum modum concipendi declaramus privationem relationis, concipimus illam per modum absoluti et non respectivi.

Differentia inter negationem et privationem

8. Denique, quod spectat ad distinctionem inter alia duo membra, scilicet, privationem et negationem, non est dubium quin aliquo modo sint distincta; nam privatio dicit carentiam in subiecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subiecto absolute et simpliciter. An vero differentia sit essentialis seu formalis necne, quaestio est parvi momenti, quam in sect. 5 expediemus commodius. Nunc solum adverto, ex D. Thoma, q. 3 de Malo, a. 7, negationem dupliciter sumi posse: primo in communi, et sic pro-

general, y entonces se distingue propia y adecuadamente de la relación de razón, y se divide posteriormente en la privación propiamente dicha y en la negación considerada más restringidamente, en cuanto expresa la carencia en un sujeto no apto o inepto; y de este modo segundo es como suele tomarse la negación. Y de esta suerte la división trimembre que tratamos contiene dos bimembres: la primera es la del ente de razón en positivo, que es la relación, y en negativo. Y esta primera división está hecha en miembros esencialmente diversos, quiero decir en el grado en que en estos entes se puede pensar una constitución o diferencia esencial.

9. *Respuesta a una pequeña duda.*—Mas respecto de esta división puede dudarse si se trata de una división unívoca o análoga; y, si es unívoca, a ver si es la de un género en sus especies, o de qué clase es; mas estas cosas, que son de poco momento, las dejo al discurso y reflexión del lector. A mí ciertamente me parece que es unívoca, porque no hay ninguna razón suficiente de analogía; y parece también ser la división de un género en sus especies, ya que estos respectos se pueden atribuir también a los entes de razón y es pensable en ellos la composición de género y diferencia, como doy por supuesto de la dialéctica. Y en el caso presente se puede también abstraer de tal manera el concepto de ente de razón, que se lo conciba en su orden como algo completo y que posee diferencias ajenas a su razón. La segunda división, o mejor subdivisión, consiste en dividir al ente negativo general en negación estrictamente considerada y en privación, y es la que vamos a explicar con más detenimiento en las dos secciones siguientes.

SECCION IV

SI ES SUFICIENTE LA DIVISIÓN DEL ENTE DE RAZÓN EN NEGACIÓN, PRIVACIÓN Y RELACIÓN

1. El motivo de duda consiste en que al ente de razón se lo puede dividir proporcionalmente por todos los predicamentos; luego no está suficientemente contenido en esos tres miembros. El antecedente es manifiesto, ya que, discurriendo

prie et adaequate condistingui a relatione rationis, et ulterius dividi in privationem proprie dictam et in negationem pressius sumptam, prout dicit carentiam in subiecto non apto seu inepto; et hic est secundus modus quo sumi solet negatio. Atque ita illa trimembris divisio quam tractamus duas bimembres continet: prima est entis rationis in positivum, quod est ad aliquid, et negativum. Et haec prima divisio est in membra essentialiter diversa, eo, videlicet, modo quo in his entibus potest cogitari essentialis constitutio aut diversitas.

9. *Dubiolo satisfit.*— Potest tamen de hac divisione dubitari an sit univoca an analoga; et si est univoca, an sit generis in species, vel qualis sit; sed haec, quae parvi momenti sunt, legentis disputationi et cogitationi relinquo. Mihi quidem videtur esse univoca, quia nulla est sufficiens ratio analogiae; videtur etiam esse generis in species, nam hi respectus possunt etiam entibus rationis attribui; et in eis cogitari potest compositio ex genere et differentia, ut ex dialectica suppono. Et in praesenti etiam potest ille conceptus entis rationis ita abstrahi, ut in suo ordine concipiatur tamquam quid completum et habens differentias extra sui rationem. Altera divisio, vel potius subdivisio, est entis rationis negativi in communi, in negationem stricte sumptam et privationem; quam in duabus sectionibus sequentibus commodius declarabimus.

SECTIO IV

UTRUM ENS RATIONIS SUFFICIENTER DIVIDATUR IN NEGATIONEM, PRIVATIONEM ET RELATIONEM

1. Ratio dubitandi est quia ens rationis proportionaliter dividi potest per omnia praedicamenta; ergo non satis comprehenditur in illis tribus membris. Antecedens patet, quia discurrendo per omnia praedicamenta,

por todos los predicamentos, en cada uno de ellos se fingen, por proporción con los reales, algunos entes de razón, que pueden constituir proporcionalmente otros tantos predicamentos de razón. Por ejemplo, en la sustancia se concibe a la quimera o monstruos de razón semejantes, a los que se concibe a modo de sustancias; en efecto, no se los finge como inherentes en otros, sino como entes *per se* ficticios. En la cantidad parece estar, en primer lugar, el espacio imaginario, al que concebimos a modo de una extensión; y también la cantidad que concebimos, por ejemplo, en la quimera, es un ente de razón. A su vez en la cualidad parece que hay una gran serie de entes de razón; porque, por ejemplo, concebimos la fama y el honor como una disposición que conviene a la persona honrada o de buena fama, siendo así que en ésta no se trata más que de un ente de razón. Asimismo, el dominio humano o la jurisdicción son concebidos como ciertos poderes, a los que, por lo mismo, se suele dar el nombre de facultades morales, aunque son entes de razón. Por otra parte, de la misma manera que fingimos la quimera, así también podemos fingir en ella una figura que le sea propia, la cual en cuanto tal será también una cualidad de razón. Y prácticamente de la misma manera se pueden imaginar en la quimera los restantes predicamentos a modo de entes de razón, como si alguien piensa en ella acciones y pasiones propias, o modos y un *donde* propio, etc. Y además la acción de manera especial, si se la concibe como una forma absoluta inherente en el agente, es un ente de razón, no por modo de relación, sino por modo de acción; y, por el contrario, las denominaciones de visto, conocido, amado y otras similares, si se las concibe como algo en la cosa denominada, se las concibe a modo de una cierta pasión y, en cuanto tales, son entes de razón. Asimismo, en el predicamento *cuando* concebimos una extensión imaginaria o la denominación derivada del tiempo extrínseco en cuanto mensurante, como si fuese algo en la cosa denominada, y lo mismo sucede en los demás predicamentos. Luego no se limita rectamente la división de los entes de razón a esos tres miembros. Mas en contra de ello está que, si esa división no es suficiente, no habrá sido propuesta convenientemente, cosa que está en contra del parecer común.

in singulis confinguntur aliqua entia rationis per proportionem ad realia, quae totidem praedicamenta rationis proportionaliter possunt constituere. Ut in substantia concipitur chymaera aut similia monstra rationis, quae per modum substantiae concipiuntur; non enim finguntur ut adiacentia aliis, sed ut entia per se ficta. In quantitate videtur esse imprimis spatium imaginarium, quod per modum cuiusdam extensionis nos concipimus; quantitas etiam illa quam in chymaera, verbi gratia, concipimus, ens rationis est. Rursus in qualitate videtur esse magna latitudo entium rationis; nam famam, verbi gratia, et honorem concipimus ut dispositionem convenientem personae honoratae seu bonae famae, cum tamen in illa tantum sit ens rationis. Item dominium humanum vel iurisdictio concipiuntur ut potestates quaedam, quae propterea appellari solent potentiae morales, tamen sunt entia rationis. Deinde sicut fingimus chymaeram, ita in illa fingere possumus figuram propriam eius, quae ut sic etiam erit quaedam qualitas rationis. Et fere ad hunc modum possunt in chymaera reliqua praedicamenta per modum entium rationis confingi, ut si quis in ea excogitet proprias actiones vel pasiones, seu modos, et proprium *ubi*, et similia. Et praeterea specialiter actio, si concipiatur ut forma absoluta inhaerens agenti, est quoddam ens rationis, non per modum relationis, sed per modum actionis; et e converso denominationes visi, cogniti, amati, et similes, si concipiantur ut aliquid in re denominata, concipiuntur per modum cuiusdam passionis, et ut sic sunt entia rationis. Item in praedicamento *quando* concipimus extensionem imaginariam vel denominationem ab extrinseco tempore ut mensurante ac si esset quippiam in re denominata, et idem est de caeteris praedicamentis. Ergo non recte coarctatur partitio entium rationis ad illa tria membra. In contrarium vero est quia nisi illa divisio sufficiens sit, non erit convenienter data, quod erit contra communem sententiam.

Primer modo de explicar la suficiencia de la división

2. Dos pueden ser los modos de explicar la división propuesta. El primero es que no se entienda que tal división se da del ente de razón considerado en toda su amplitud, sino sólo de aquel que tiene algún fundamento en la realidad. Pues, como hizo notar Sto. Tomás, *In I*, dist. 2, q. 1, a. 3, y dist. 19, q. 5, a. 1, hay algunos entes de razón que tienen fundamento en las cosas, aunque reciban su complemento de la razón, como la razón de universal o la de género y otras semejantes, y de este tipo son también las negaciones y las privaciones, como puede fácilmente comprenderse por lo dicho en las secciones anteriores. Por el contrario, hay otros entes de razón completamente fingidos por el entendimiento sin fundamento en la realidad, por ejemplo, la quimera. Lo dividido, pues, en aquella división puede ser el ente de razón que tiene fundamento en la realidad. Y como argumento puede darse que tal ente de razón sirve de alguna manera para las ciencias y para los conocimientos de las cosas tal como pueden darse en los hombres, pudiendo de esta suerte ser objeto de ciencia y de enseñanza; por tanto, dado que se trata de una división científica, se propone legítimamente sólo para ese ente de razón, ya que la otra clase de ente de razón meramente ficticio es completamente accidental y puede multiplicarse hasta el infinito. Así, pues, ningún ente de razón que tenga fundamento en la realidad es fingido a modo de sustancia, sino como inherente a algo en que se funda; pues todo ente de razón que es fingido a modo de sustancia es completamente ficticio y sin fundamento; por eso no es extraño que no esté comprendido en aquella división; resulta también, por tanto, que todos los entes de razón a los que se concibe como un accidente en esa sustancia ficticia, quedan asimismo excluidos de esta división, porque también son totalmente ficticios y sin fundamento. Finalmente, según esta interpretación, se podrá conceder que los entes de razón que son meramente ficticios se extienden por todos los predicamentos, o sea que pueden ser fingidos a imitación de ellos; pero que no sucede así en aquellos que tienen fundamento en la realidad.

3. *Análisis del argumento de suficiencia antes propuesto.*—Mas, de acuerdo con esta sentencia, queda todavía por exponer por qué los entes de razón que

Prior modus explicandi sufficientiam divisionis

2. Duo possunt esse modi explicandi dictam divisionem. Prior est ut illa divisio non intelligatur dari de ente rationis in tota sua latitudine sumpto, sed tantum de illo quod in re habet aliquod fundamentum. Ut enim notavit D. Thomas, In I, dist. 2, q. 1, a. 3, et dist. 19, q. 5, a. 1, quaedam sunt entia rationis quae habent in rebus fundamentum, licet a ratione habeant complementum, ut ratio universalis seu generis et aliae similes, et huiusmodi etiam sunt negationes et privationes, ut facile potest ex dictis in superioribus sectionibus intelligi. Alia vero sunt entia rationis omnino ficta per intellectum sine fundamento in re, ut chymaera. Divisum ergo illius divisionis esse potest ens rationis quod in re habet fundamentum. Et ratio reddi potest, quia huiusmodi ens rationis aliquo modo deservit ad scientias et cognitiones rerum prout in hominibus esse possunt, et ita potest sub scientiam et doctrinam cadere, unde, quia illa divisio doctrinalis est, de illo tantum ente rationis merito traditur; nam aliud ens rationis mere fictum est omnino per accidens et in infinitum multiplicari potest. Sic igitur nullum ens rationis quod in re habeat fundamentum fingitur per modum substantiae, sed per modum adiacentis alicui in quo fundatur; omne enim ens rationis quod fingitur per modum substantiae est mere fictum et sine fundamento; unde mirum non est quod in illa divisione non comprehendatur; unde etiam fit ut omnia entia rationis quae per modum accidentis in tali ficta substantia concipiuntur, ab hac etiam divisione excludantur, quia etiam sunt mere ficta et sine fundamento. Ac denique iuxta hanc interpretationem concedi poterit entia rationis, quae mere ficta sunt, vagari per omnia praedicamenta seu ad eorum imitationem posse confingi; secus vero esse de iis quae in re habent fundamentum.

3. *Expenditur praedicta sufficientiae ratio.*— Sed iuxta hanc sententiam adhuc su-

tienen fundamento en la realidad y son fingidos a modo de accidentes no pueden multiplicarse, al menos en varios predicamentos. Pues, como decía en la sección anterior, el ente de razón, al que se divide en negación, relación y privación, virtualmente se divide primero en ente positivo y negativo; por consiguiente, para que esa división sea adecuada, es menester que todo ente de razón positivo sea también relativo; investigamos, pues, la razón de esto, ya que el razonamiento hecho al principio parece demostrar que hay muchos entes de razón que tienen fundamento en la realidad, a los que se piensa a modo de otros predicamentos, sobre todo de la cualidad o de la potencia, de la acción y de la pasión.

4. Y la razón que de esto suele darse está tomada del constitutivo propio de la relación en cuanto tal, que consiste en ser en orden a otro. En efecto, este modo o cuasi diferencia, considerada precisivamente, es decir el *en orden a en cuanto en orden a,* no pone de suyo nada inherente a la cosa que está referida; por el contrario, los accidentes absolutos expresan según sus propias razones algo inherente. De aquí resulta que el ente de razón al que se concibe como accidente positivo es concebido siempre a modo de relativo y no de absoluto, puesto que el mismo ser en orden a otro, por no expresar de suyo inherencia, puede ser pensado como unido o como añadido por la razón, pero no puede ser pensado como algo absoluto e inherente, ya que inherir, por su propio concepto intrínseco, expresa algo real.

5. Este argumento parece estar fundado en Sto. Tomás, I, q. 28, a. 1. Pero es menester entenderlo y explicarlo debidamente, ya que presenta dificultades en cuanto a todas sus partes. La primera es porque el ser en orden a otro, considerado verdadera y propiamente, es algo real e inherente, como dijimos antes, y, no obstante esto, por la razón es pensado como un *en orden a* no verdadero, sino ficticio; luego otro tanto podrá decirse del *estar en,* incluso del absoluto. En segundo lugar, porque no todos los predicamentos de accidentes absolutos expresan una verdadera inherencia, sino que algunos expresan una adyacencia extrínseca, según se vio antes; luego por este capítulo tienen también fundamento para ser fingidos según la razón. Y lo que en ese pasaje opinan Cayetano y otros, que el ser en orden a en cuanto tal abstrae del real y del de razón, a fin de establecer en ello el argumento dicho, ya ha sido refutado antes por nosotros.

perest exponendum cur illa entia rationis quae in re habent fundamentum et per modum accidentium finguntur, non possint saltem per plura praedicamenta accidentium multiplicari. Ut enim in praecedenti sectione dicebam, ens rationis, quod dividitur in negationem, relationem et privationem, virtute prius dividitur in ens positivum et negativum; ut ergo illa divisio sit adaequata, oportet ut omne ens rationis positivum sit etiam relativum; huius ergo rei rationem investigamus; nam discursus in principio factus videtur ostendere plura esse entia rationis habentia in re fundamentum, quae excogitantur ad modum aliorum praedicamentorum, praesertim qualitatis seu potentiae, et actionis et passionis.

4. Solet autem huius rei ratio reddi ex proprio constitutivo relationis ut sic, quod est esse ad aliud. Nam hic modus seu quasi differentia praecise sumpta, scilicet *ad ut ad,* ex se non ponit aliquid inhaerens rei quae refertur; accidentia vero absoluta secundum proprias rationes dicunt aliquid inhaerens. Et hinc est ut ens rationis, quod ut positivum accidens cogitatur, semper concipiatur per modum relativi et non per modum absoluti, quia ipsum esse ad aliud, cum ex se non dicat inhaerere, cogitari potest ut affixum seu quasi adiunctum per rationem, non tamen potest cogitari ut quid absolutum et inhaerens, quia inhaerere ex proprio conceptu intrinseco dicit aliquid reale.

5. Quae ratio videtur habere fundamentum in D. Thoma, I, q. 28, a. 1. Eam tamen recte intelligere et declarare oportet; habet enim difficultatem quoad omnes suas partes. Prima, quia esse ad aliud, vere ac proprie sumptum, quippiam reale est et inhaerens, ut supra diximus, et hoc non obstante, per rationem excogitatur esse ad non verum, sed fictum; ergo idem dici poterit de esse in, etiam absoluto. Secundo, quia non omnia praedicamenta absolutorum accidentium dicunt veram inhaerentiam, sed quaedam dicunt adiacentiam extrinsecam, ut supra visum est; ergo ex hac parte etiam habent fundamentum ut secundum rationem fingantur. Quod vero Caietanus ibi et alii sentiunt, esse ad, ut sic, abstrahere a reali et rationis, ut in hoc fundent dictam rationem, supra a nobis improbatum est.

6. Por tanto, parece que ese argumento ha de tomarse en este sentido, concretamente en el de que, dado que la relación según su propia y peculiar razón implica referencia no sólo al sujeto, sino también al término, el entendimiento puede considerar precisivamente esta segunda razón, sin considerar expresamente a la otra, aunque en realidad ella misma esté incluida en el verdadero ser en orden a, precisión y consideración que es suficiente para que el entendimiento pueda concebir y comparar algo a modo de referido a otra cosa, aunque en él no se dé verdaderamente tal referencia; y, de este modo, en las cosas relativas se da una razón peculiar por la que los entes de razón positivos pueden ser concebidos a modo de relaciones; mientras que esta razón no se encuentra en los predicamentos absolutos, a no ser por ventura en cuanto incluyen alguna referencia trascendental, ya que bajo esta razón ya son de alguna manera en orden a otro. Mas si algunos entes de razón son pensados a modo de relaciones, por ese hecho mismo son pensados a modo de relaciones predicamentales y no de trascendentales, puesto que se trata de unos respectos que advienen por la concepción extrínseca del entendimiento y no se los concibe como intrínsecamente pertenecientes a la constitución de ente alguno, cosa que pertenece a la razón de la relación trascendental. Por el contrario, en el accidente absoluto, en cuanto es absoluto, no hay fundamento alguno para pensar algún ente de razón positivo que le sea proporcionado, ya el accidente en cuestión sea inherente, ya sea adyacente, puesto que en el argumento antes expuesto se ha de tomar el accidente absoluto con toda esta amplitud, e incluso a veces se toma el mismo verbo inherir con esa significación tan amplia. Este argumento así explicado quedará más claro discurriendo por cada uno de los ejemplos antes propuestos.

Respuesta a las dificultades puestas al principio

7. *Qué clase de ente de razón es el espacio imaginario.*—El primero era el del espacio imaginario, al que concebimos al modo de las dimensiones. Sin em-

6. Quocirca illa ratio in hoc sensu videtur sumenda, quod nimirum, quia relatio secundum propriam et peculiarem rationem includit habitudinem non solum ad subiectum, sed etiam ad terminum, potest intellectus hanc posteriorem rationem praecise considerare, non considerando aliam expresse, etiam si in re ipsa includatur in vero esse ad, quae praecisio et consideratio satis est ut intellectus possit concipere et comparare aliquid per modum respicientis aliud, etiamsi in illo vere non sit talis respectus; atque ita est in relativis peculiaris ratio ob quam possint entia rationis positiva concipi per modum relationum; haec autem ratio non reperitur in praedicamentis absolutis, nisi fortasse quatenus includunt aliquem transcendentalem respectum; nam sub ea ratione iam sunt quodammodo ad aliud. Si vero aliqua entia rationis excogitantur per modum relationum, hoc ipso finguntur ad instar relationum praedicamentalium et non transcendentalium, quia sunt illi respectus adventitii per extrinsecam conceptionem intellectus et non concipiuntur ut intrinsece pertinentes ad constitutionem alicuius entis, quod est de ratione respectus transcendentalis. At vero in accidente absoluto, quatenus absolutum est, nullum est fundamentum ad cogitandum aliquod ens rationis positivum illi proportionatum, sive tale accidens sit inhaerens, sive adiacens; nam in tota hac amplitudine sumendum est accidens absolutum in praedicta ratione, et verbum ipsum inhaerendi interdum in ea lata significatione sumi solet. Atque haec ratio sic exposita magis declarabitur discurrendo per singula exempla superius posita.

Satisfit difficultatibus initio positis

7. *Spatium imaginarium quale ens rationis.*— Primum erat de spatio imaginario, quod ad modum dimensionum concipimus. At, licet verum sit huiusmodi spatium sic

bargo, aunque sea verdad que este espacio así concebido es un ente de razón, no obstante está comprendido bajo la negación o la privación tomadas ampliamente, ya que dicho espacio, prescindiendo de las dimensiones, es algo negativo; mas nosotros, para explicarlo, lo concebimos y hablamos de él como si fuese algo positivo, y en esto consiste el ente de razón que es una negación o privación, según se dijo. Y de aquí puede inferirse rectamente que los entes de razón que son negaciones o privaciones, pueden ser encuadrados en los diversos predicamentos, de acuerdo con la exigencia de las formas a las que tales negaciones se oponen. Y esto es lo que sucede también en aquel ejemplo de la sucesión imaginaria, a la que concebimos prescindiendo del tiempo real, siendo válido para ella el mismo argumento que para el espacio imaginario.

8. Otro ejemplo era el de algunas denominaciones pertenecientes al género de la cualidad, como son las que se toman de la fama o del honor, que, tal como están en el aprecio de los hombres y se las estima como unos bienes, no son entes de razón propios, sino denominaciones extrínsecas, tomadas de las formas reales que existen en otras cosas, diciéndose de esta suerte que el honor está en el que honra, y que la fama consiste en el conocimiento claro unido a la alabanza. Mas si se toma de aquí ocasión de fingir algún ente de razón en el honrado, éste no puede darse más que a modo de una relación del objeto conocido o significado o representado de otra manera, igual que vamos a decir poco después sobre el objeto visto o conocido. El otro ejemplo era el del poder moral de dominio o de jurisdicción, al que concebimos también a modo de una relación de superior; en efecto, para concebir este poder, no fingimos o pensamos algo a modo de cualidad sobreañadida a aquel a quien tal potestad se confiere, sino que concebimos únicamente que se le añade una relación de superior fundada en alguna denominación extrínseca derivada de la voluntad de otro.

9. Se añadía también el ejemplo de la acción y de la pasión, para las cuales es distinto el argumento. Porque la acción, si es inmanente, no es concebida en el agente como algo de razón, sino como algo real; si, por el contrario, es transeúnte, o el agente es tal que de esto resulta en él una relación real, y en este caso tampoco puede concebirse por ello en el agente algo de razón, sino algo

conceptum esse ens rationis, comprehenditur tamen sub negatione vel privatione late sumpta, quia spatium illud, seclusis dimensionibus, negativum quid est; nos vero ad illud declarandum, ita illud concipimus et de illo loquimur ac si esset quid positivum, et in hoc consistit ens rationis quod est negatio vel privatio, ut dictum est. Hinc vero recte concludi potest entia rationis quae sunt negationes vel privationes revocari posse ad diversa praedicamenta, iuxta exigentiam formarum quibus tales negationes opponuntur. Ut est etiam in exemplo illo de successione imaginaria, quam concipimus secluso tempore reali, de qua eadem ratio est quae de spatio imaginario.

8. Aliud exemplum erat de quibusdam denominationibus pertinentibus ad genus qualitatis, ut sunt illae quae sumuntur a fama vel honore, quae prout habentur in humana existimatione et censentur aliqua bona, non sunt propria entia rationis, sed denominationes extrinsecae a formis realibus existentibus in aliis, et sic honor dicitur esse in honorante, et fama esse clara notitia cum laude. Si vero hinc sumatur occassio fingendi aliquod ens rationis in honorato, illud non est nisi per modum relationis obiecti cogniti vel alio modo significati seu repraesentati, sicut paulo inferius dicemus de obiecto viso vel cognito. Aliud exemplum erat de morali potestate dominii vel iurisdictionis, et haec etiam concipitur a nobis per modum cuiusdam relationis superioris; nam ad concipiendam hanc potestatem, non fingimus aut cogitamus aliquid per modum qualitatis superadditum ei cui talis potestas datur, sed solum concipimus illi addi respectum superioris fundatum in aliqua extrinseca denominatione proveniente ex voluntate alterius.

9. Praeterea addebatur exemplum de actione et passione, de quibus diversa est ratio. Nam actio si sit immanens, non concipitur in agente ut aliquid rationis, sed ut aliquid rei; si vero sit transiens, aut agens tale est ut inde in illo resultet relatio realis, et tunc etiam non potest inde concipi in agente aliquid rationis, sed solum aliquid rei; si tamen tale sit agens, ut in eo non consurgat relatio realis, sic ex tali actione potest concipi in agente aliquid rationis; illud tamen non est nisi relatio quaedam, quia actio transiens ut sic non potest concipi in agente nisi per modum relationis, quia repugnat propriae rationi eius concipi in illo per modum actionis. At vero passio, si propria ac vera sit, semper dicit in passo aliquid rei et non rationis tantum, sive consideretur secundum propriam rationem passionis, sive secundum relationem praedicamentalem inde resultantem. Si vero consideretur aliquid per modum passionis, quod vera passio non sit secundum rem, sed solum secundum modum concipiendi et denominandi, ut esse visum, amatum et similia, sic quidem aut denominatio est extrinseca et realis, aut, si concipiatur quasi intrinseca et rationis, tantum est relativa, quia revera non est denominatio passi ut sic, sed obiecti ut terminantis actum potentiae et relati ad illum, eo quod aliud referatur ad ipsum. Quia in obiecto aut termino ut sic denominato non potest aliquid concipi absolutum omnino ab actu vel motu denominante, et ideo necessario concipitur per modum respectus. Quod etiam colligi potest ex doctrina de relativis non mutuis data ab Aristotele, V Metaph., c. 15, quod, nimirum, concipiuntur et denominantur ut correlata ad alia, eo quod alia referuntur ad ipsa. Et hoc ipsum dicendum est de omni denominatione rationis fundata in aliqua reali denominatione extrinseca; semper enim talis denominatio respectiva est in ordine ad formam denominantem; unde, si non sumitur ex relatione reali, sumenda erit ex relatione rationis. Ita ergo constat omnem denominationem rationis quae fit per modum positivae formae, et non ad concipiendam vel declarandam aliquam privationem vel negationem, fieri per modum relationis.

Alter modus explicandi sufficientiam

10. Atque haec quidem interpretatio huius divisionis satis accommodata est et suffi-

real; mas si el agente es tal que no surja relación real en él, en ese caso, como resultado de dicha acción, puede concebirse en el agente algo de razón; pero no se trata más que de una relación, puesto que la acción transeúnte en cuanto tal no puede concebirse en el agente más que a modo de una relación, ya que está en contradicción con su razón propia el ser concebida en él a modo de acción. La pasión, por el contrario, si es verdadera y propia, siempre expresa en el paciente algo real y no sólo de razón, bien se la considere según la razón propia de pasión, bien según la relación predicamental que de ahí resulta. Ahora bien, si es considerado a modo de pasión algo que no es verdadera pasión en la realidad, sino que lo es sólo según la manera de concebir y de denominar, como ser visto, amado, etcétera, en ese caso ciertamente que o la denominación es extrínseca y real, o, si se la concibe como intrínseca y de razón, es solamente relativa, porque no es en realidad la denominación del paciente en cuanto tal, sino la del objeto en cuanto es el término del acto de la potencia y término de lo que está referido a él, porque otra cosa se encuentra en relación con él. Porque en el objeto o término denominado en cuanto tal no se puede concebir algo como completamente absoluto respecto del acto o movimiento denominante, concibiéndoselo, por ello, necesariamente a modo de relación. Puede inferirse esto también de la doctrina sobre las cosas que están en relación no mutua, dada por Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 15: concretamente que se las concibe y denomina como referidas a otras cosas porque otras cosas están referidas a ellas. Y esto mismo es lo que hay que afirmar de toda denominación de razón fundada en alguna denominación real extrínseca; pues esa denominación respectiva se da siempre en orden a la forma denominante; por tanto, si no se toma de una relación real, se ha de tomar de una relación de razón. Así, pues, es evidente que toda denominación de razón que se hace a modo de una forma positiva, y que no se hace para concebir o explicar una privación o negación, se hace a modo de relación.

Otro modo de explicar la suficiencia

10. Ciertamente que esta interpretación de dicha división es bastante propia y explica suficientemente la cuestión. Pero podemos añadir otro modo, en virtud

del cual esa división se adecua con la totalidad del ente de razón, comprendiendo bajo la negación los entes ficticios y los imposibles, ya sean fingidos por modo de sustancia, ya por modo de accidente. Pues, dado que estos entes ficticios son en absoluto no entes, quedan legítimamente comprendidos bajo la negación; más aún, a veces para explicar por una especie de concepto simple una negación compleja e imposible, se fingen estos entes imposibles. Por ejemplo, por ser imposible que un caballo sea león, el ente que es concebido a modo de caballo y de león al mismo tiempo decimos que es ficticio, y lo llamamos quimera o algo semejante; y, de modo similar, para explicar que es necesaria esta negación, «el buey no puede volar», aprehendemos a un buey volando como algo imposible y como un ente de razón. Este parece que es el sentido más ordinario de esta división, concretamente que todas estas cosas estén comprendidas bajo la negación. De esta manera nos consta también fácilmente, añadidos otros puntos que expusimos en la interpretación anterior, que la división es suficiente y que no está en contradicción con ella el que se puedan fingir entes de razón por todos los predicamentos, ya que todos los demás, con excepción de las relaciones, son fingidos a modo de privaciones o de negaciones.

SECCION V

En qué coinciden o se diferencian la negación y la privación en cuanto son entes de razón

1. De la negación y de la privación podemos tratar, o sólo en cuanto rechazan una forma o entidad positiva, o en cuanto son entes de razón; en efecto, antes hemos distinguido estas dos razones y, según ellas, son también distintas las consideraciones de las negaciones y de las privaciones.

Se comparan la negación y la privación en cuanto están en las cosas

2. Así, pues, como di a entender antes, en la negación—y sucede proporcionalmente otro tanto con la privación, en cuanto es una remoción—si es verdadera

negación, no hay ficción alguna del entendimiento; sino que mientras el entendimiento concibe precisamente que el hombre no es caballo, concibe verdaderamente aquello que se da en la realidad, del modo que se puede dar, es decir, o positiva y fundamentalmente en las entidades de los extremos, o a modo de remoción según la propia razón de negación solamente, puesto que verdadera y realmente una cosa no es la otra, aunque el hombre no lo considere ni conozca. Y dije *si es verdadera negación,* porque, si es una negación falsa, por ejemplo si alguien concibiese un hombre que no fuese animal, entonces esa negación, incluso bajo la razón de negación, es total ficción del entendimiento y sólo tiene ser objetivamente en él, siendo, en consecuencia, un ente de razón o mejor una negación de razón, ya que también esa negación concebida precisivamente en la razón de negación no es aprehendida a modo de ente, sino más bien a modo de no-ente, tratándose, por tanto, de una negación fingida por la razón. Por el contrario, las otras negaciones que son verdaderas pueden ser llamadas negaciones o privaciones reales, en cuanto verdaderamente rechazan unas formas o naturalezas reales, y, por eso, no se ha de buscar en ellas una verdadera esencia accidental o sustancial, puesto que no se dice que estén en las cosas poniendo algo en ellas, sino negativamente, o sea removiendo algo de ellas. Son, pues, la negación y la privación entes de razón, en cuanto, según se declaró antes, son concebidas a modo de entes.

En qué coinciden la negación y la privación tal como están en las cosas

3. *Primera coincidencia.—Segunda.*—Y dejando a un lado las negaciones falsas o las ficticias, porque ni tienen que ver con la presente consideración, ni exigen nueva explicación fuera de lo que se dijo sobre la falsedad en la disp. IX, la negación verdadera y real y la privación coinciden en que ambas, en cuanto a lo que expresan formalmente, o, como se dice, en recto, consisten en la pura remoción, según queda dicho antes y trata ampliamente Soncinas, X *Metaph.*, q. 15, y Nifo, lib. IV *Metaph.*, disp. III, siendo una cosa de suyo evidente. En segundo lugar convienen en que ambas son extremos de alguna oposición que de algún modo se

cienter rem declarat. Addere vero possumus modum alium, quo illa divisio adaequata sit de toto ente rationis, comprehendendo sub negatione entia ficta et impossibilia, sive per modum substantiae, sive per modum accidentis fingantur. Cum enim huiusmodi entia ficta simpliciter sint non entia, merito sub negatione comprehenduntur; immo interdum ad explicandum quasi per simplicem conceptum complexam et impossibilem negationem, huiusmodi entia impossibilia finguntur. Ut quia impossibile est equum esse leonem, ideo illud ens quod concipitur per modum equi et leonis simul, dicimus esse fictum, et chymaeram vel aliquid simile nominamus; et ad eumdem modum, ut explicemus hanc negationem esse necessariam, "bos non potest volare", apprehendimus bovem volantem ut quid impossibile et ens rationis. Et hic videtur esse communior sensus huius divisionis, quod, nimirum, haec omnia sub negatione comprehendantur; hoc etiam modo, adiunctis aliis quae in priori interpretatione diximus, facile constat divisionem sufficientem esse et illi non repugnare quod per omnia praedicamenta possint entia rationis fingi, nam reliqua omnia, praeter relationes, per modum privationum aut negationum confinguntur.

SECTIO V

In quo conveniant aut differant negatio et privatio quatenus entia rationis sunt

1. De negatione et privatione agere possumus, vel solum quatenus removent formam seu entitatem positivam, vel quatenus entia rationis sunt; has enim duas rationes superius distinximus et secundum eas diversae etiam sunt considerationes negationum et privationum.

Comparantur negatio et privatio ut in rebus sunt

2. Nam, ut supra insinuavi, in negatione (et idem est proportionaliter de privatione, ut remotio est), si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus; sed dum intellectus concipit praecise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest, scilicet, vel positive ac fundamentaliter in entitatibus extremorum, vel remotive tantum secundum propriam rationem negationis, quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur nec cognoscatur. Dixi autem *si vera sit negatio,* quia si negatio falsa sit, ut si quis concipiat hominem qui non sit animal, tunc illa negatio etiam sub ratione negationis est mere conficta per intellectum solumque habet esse obiective in illo, et ideo est ens rationis vel potius negatio rationis, nam illa etiam negatio praecise concepta in ratione negationis non apprehenditur per modum entis, sed potius per modum non entis, et ita est quaedam negatio per rationem conficta. Aliae vero negationes quae verae sunt dici possunt negationes aut privationes reales, quatenus vere removent formas aut naturas reales, et ideo non est in eis quaerenda vera essentia accidentalis vel substantialis, quia non dicuntur esse in rebus, ponendo aliquid in illis, sed negative, seu removendo aliquid ab illis. Sunt autem privatio et negatio entia rationis, quatenus per modum entis concipiuntur, ut supra declaratum est.

Privatio et negatio, ut in rebus sunt, in quibus conveniant

3. *Prima convenientia.— Secunda.*— Omissis autem falsis seu fictis negationibus, quia nec ad praesentem considerationem referunt, nec novam expositionem requirunt, praeter ea quae de falsitate dicta sunt in disp. IX, vera et realis negatio et privatio in hoc imprimis conveniunt, quod utraque, quantum ad id quod dicit de formali, vel, ut aiunt, in recto, in sola remotione consistit, ut supra dictum est et late tractat Soncin., X Metaph., q. 15, et Niphus, lib. IV Metaph., disp. III, et est per se manifestum. Conveniunt secundo, quod utraque est extremum

encuentra en las cosas mismas y que no ha sido fijada por el entendimiento, cual es la oposición privativa o la contradictoria; en efecto, estas oposiciones no son fingidas por el entendimiento y, aunque se atribuyan de modo peculiar a algunos actos o composiciones del entendimiento, sin embargo, no sólo expresan en los mismos una real oposición entre ellos, sino que suponen en los objetos cierta oposición, que no es fingida por el entendimiento, sino que antecede a toda ficción de éste, como se explicó antes en la disp. XLV.

4. En tercer lugar coinciden en que ambas pueden tener fundamento en la cosa a la que se atribuye tal negación, o en alguna característica de ella considerada en absoluto o referida a otra cosa. Y llamamos fundamento no sólo al sujeto a quien se atribuye la negación o privación, sino a la causa o raíz próxima, por razón de la cual esa negación o privación le conviene a tal sujeto. Y este fundamento se encuentra con más frecuencia y facilidad en la negación, porque, por no exigir la negación un sujeto apto para recibir la forma o naturaleza opuesta, se puede fundar en la misma naturaleza intrínseca de tal sujeto, como en el hombre la negación de relinchable o rugible, etc., se funda en la intrínseca diferencia de hombre. Por el contrario, la privación, por connotar aptitud en el sujeto, no puede fundarse en él en cuanto tal o en su sola naturaleza intrínseca, sino en alguna otra forma o característica adjunta. Por ejemplo, si el hombre es ciego, esa privación no se funda en la naturaleza precisiva del hombre, sino en alguna otra causa que rechaza la forma que esa privación niega. Esta causa es a veces una disposición positiva del sujeto; a veces puede ser una forma contraria, tal como el calor induce en el agua la privación de frío; y alguna vez no es más que la ausencia de causa extrínseca, como la ausencia del sol es la causa de las tinieblas en el aire, aunque se suponga por parte del aire mismo una naturaleza tal, que, aunque sea apta para la forma de luz, sin embargo, no la tiene de suyo, ni está de por sí y necesariamente vinculada a la causa que puede recibirla.

5. *Cuarta coincidencia.*—Coinciden, en cuarto lugar, porque tanto la negación como la privación pueden verdadera y absolutamente predicarse de la cosa sin ficción alguna del entendimiento; no digo sin una operación del entendimiento,

alicuius oppositionis in rebus ipsis aliquo modo inventae et non fictae per intellectum, qualis est oppositio privativa vel contradictoria; hae namque oppositiones non sunt confictae per intellectum, et quamvis peculiari modo tribuantur quibusdam actibus vel compositionibus intellectus, tamen et in illis dicunt realem oppositionem inter ipsos, et in obiectis supponunt aliquam oppositionem, quae non est ficta per intellectum, sed omnem fictionem eius antecedit, ut supra, disp. XLV, declaratum est.

4. Tertio conveniunt quod utraque potest habere fundamentum in re cui tribuitur talis negatio, vel in aliqua conditione eius absolute sumpta, vel ad aliud comparata. Fundamentum appellamus non solum subiectum cui negatio vel privatio tribuitur, sed proximam causam seu radicem, ratione cuius talis negatio vel privatio convenit tali subiecto. Et hoc fundamentum frequentius et facilius reperitur in negatione, quia, cum negatio non requirat subiectum aptum ad recipiendam formam vel naturam oppositam, fundari potest in ipsa intrinseca natura talis subiecti, ut in homine negatio hinnibilis vel rugibilis, etc., fundatur in intrinseca differentia hominis. At vero privatio cum connotet aptitudinem in subiecto, non potest in illo ut sic seu in sola intrinseca eius natura fundari, sed in aliqua alia forma vel conditione adiuncta. Ut si homo sit caecus, non fundatur illa privatio in praecisa hominis natura, sed in aliqua alia causa quae removet formam quam negat illa privatio. Haec autem causa interdum est positiva dispositio subiecti; interdum potest esse forma contraria, ut calor in aqua infert privationem frigoris; aliquando vero solum est absentia causae extrinsecae, ut in aere causa tenebrarum est absentia solis, quamquam ex parte ipsius aeris supponatur talis natura, quae, licet sit apta ad formam luminis, tamen ex se illam non habet, nec est ex se ac necessario coniunctus causae a qua illam potest recipere.

5. *Quarta convenientia.*— Quarto conveniunt, quia tam negatio quam privatio possunt vere et absolute praedicari de re sine ulla fictione intellectus; non dico sine ope-

porque la predicación misma es una cierta operación del entendimiento, sino que digo sin ficción, porque se supone por parte de las cosas mismas un fundamento suficiente para que el entendimiento pueda negar una cosa de otra, concibiendo a cada una tal como es en sí. Por eso, igual que el entendimiento divino o el ángel conoce la negación o la privación sin ninguna ficción o composición o división, así también el entendimiento humano puede conocer esta negación sin ficción alguna, aunque sea mediante una composición o división a causa de su imperfecto modo de operar. De aquí se deduce que tampoco hace esto sin un conocimiento indirecto y cuasi discursivo. Porque también es común a la negación y a la privación el no poder ser representadas directamente por una especie propia; porque, siendo no entes, no pueden tener esa especie propia; luego son conocidas por nosotros por la especie de la forma opuesta de un modo indirecto y mediante cierto razonamiento, y, por lo mismo, el conocimiento de la privación supone necesariamente el conocimiento de algo positivo por lo que puede el entendimiento llegar al conocimiento de la privación. Con ello resulta también que tanto la privación como la negación son conocidas por referencia a lo positivo, removiéndolo, aunque por un acto y concepto distinto de aquel por el que la forma misma es concebida de modo positivo directamente y en sí, como apuntan Soncinas y Nifo en los lugares antes citados, y Iavello, X *Metaph.*, q. 10; el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 17; Capréolo, *In II*, dist. 39, q. 1, a. 3; y Egidio, *In I*, dist. 36, q. 2.

6. Mas hay que considerar que esto puede conocerse por el entendimiento de dos maneras: primero, a modo de división o negación; y entonces se lo conoce propiamente tal como es, puesto que por la división un extremo es únicamente apartado del otro; segundo, a modo de composición y afirmación, como cuando decimos: *el hombre es ciego* o *es no blanco*, y entonces parece que se mezcla ya un cierto modo impropio de conocer y de concebir; en efecto, estando en el verbo *es* incluido de alguna manera el ente mismo, ya se atribuye por modo de ente lo que en realidad no es ente, y con esto se funda o incoa la segunda consideración de la negación y la privación en cuanto son entes de razón, y de ella vamos a hablar en seguida. Mas hay que tener en cuenta que en estas afirmaciones no se

ratione intellectus, cum ipsa praedicatio sit quaedam intellectus operatio; sed dico sine fictione, quia ex parte ipsarum rerum supponitur sufficiens fundamentum ut intellectus possit unam rem de alia negare, utramque prout in se est concipiendo. Unde, sicut intellectus divinus vel angelus sine ulla fictione et sine compositione aut divisione cognoscit negationem vel privationem, ita humanus intellectus sine ulla fictione potest huiusmodi negationem cognoscere, media tamen compositione seu divisione propter suum imperfectum operandi modum. Quo fit ut id etiam non faciat sine indirecta et quasi discursiva cognitione. Nam hoc etiam commune est privationi et negationi, ut non possint per propriam speciem directe repraesentari; nam, cum sint non entia, non possunt habere huiusmodi propriam speciem; cognoscuntur ergo a nobis per speciem oppositae formae indirecte et medio aliquo discursu, et ideo cognitio privationis necessario supponit cognitionem positivi per quod possit intellectus in cognitionem privationis pervenire. Atque ita etiam fit ut tam privatio quam negatio cognoscantur per habitudinem ad positivum removendo illud, quamquam per diversum actum et conceptum ab illo quo forma ipsa positive directe et secundum se concipitur, ut Soncinas et Niphus locis supra citatis attingunt, et Iavel., X Metaph., q. 10; Ferrar., I cont. Gent., c. 17; Capreol., In II, dist. 39, q. 1, a. 3; et Aegid., In 1, dist. 36, q. 2.

6. Est autem considerandum dupliciter hoc cognosci ab intellectu: primo, per modum divisionis seu negationis; et tunc proprie cognoscitur sicut est, quia per divisionem unum extremum tantum removetur ab alio; secundo, per modum compositionis et affirmationis, ut cum dicimus: *homo est caecus*, vel, *est non albus*, et tunc iam videtur admisceri quidam improprius modus cognoscendi et concipiendi; nam cum in verbo *est* ipsum ens aliquo modo includatur, iam attribuitur per modum entis id quod revera non est ens, atque in hoc fundatur seu inchoatur altera consideratio negationis et privationis, quatenus entia rationis sunt, de qua statim dicemus. Est autem animad-

atribuye al sujeto el modo como se concibe el predicado para atribuírselo al sujeto de esa manera, sino que se le atribuye únicamente aquello que se concibe, concretamente la negación o la privación misma; por eso en la realidad esa afirmación equivale a una negación en cuanto a la remoción del predicado, o sea que por esa cópula se afirma únicamente la verdad del conocimiento, como dio a entender Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 7. Por eso, cuando decimos, por ejemplo: las tinieblas están en el aire, no significamos que algo esté realmente inherente en el aire, sino únicamente que el aire carece de luz y que, por eso, es verdaderamente conocido como tenebroso, y afirmado como tal. Así, pues, todas estas cosas son comunes a la negación y a la privación consideradas en sí mismas.

En qué se diferencian la negación y la privación tal como se encuentran en la realidad

7. Se diferencian, en primer lugar, porque la privación expresa la carencia de forma en un sujeto naturalmente apto, mientras que la negación expresa precisamente la carencia sin la aptitud del sujeto; y es, en efecto, necesario añadir esto para distinguirla de la privación, o de la razón general de carencia, que puede ser común tanto a la privación como a la negación. Mas esta diferencia no está en la razón propia y formal que expresan en recto la privación y la negación, sino en lo connotado; en efecto, la privación en cuanto tal no incluye intrínsecamente al sujeto o su aptitud, porque, de lo contrario, la privación no se distinguiría del sujeto que está privado, el cual viene a ser un compuesto de sujeto y privación, y la privación no sería un puro no ente real, sino que constaría de la realidad de la potencia y de la negación del acto o de la forma, lo cual está en contra de la razón de privación. Así, pues, la privación formalmente no expresa más que negación, limitándola al sujeto capaz de la forma opuesta, y en este sentido se dice que se distingue de la negación *in obliquo* y en cuanto connota un sujeto apto para la forma opuesta. Y este género de diferencia suele encontrarse también entre las formas positivas concebidas o significadas de ese modo, pues así es como muchas veces dice Aristóteles que lo achatado se diferencia de lo curvo, porque

vertendum quod in his affirmationibus non attribuitur subiecto modus quo praedicatum concipitur, ut illo modo subiecto attribuatur, sed solum tribui id quod concipitur, nempe negationem seu privationem ipsam; quare in re illa affirmatio negationi aequivalet quantum ad remotionem praedicati, vel solum per illam copulam affirmatur veritas cognitionis, ut significavit Aristoteles, V Metaph., c. 7. Unde, cum dicimus, verbi gratia: tenebrae sunt in aere, non significamus aliquid realiter inhaerere aeri, sed solum aerem carere luce, et ideo vere cognosci et affirmari tenebrosum. Haec ergo communia sunt negationi et privationi secundum se consideratis.

In quibus differant negatio et privatio, prout in re inveniuntur

7. Differunt autem primo, quia privatio dicit carentiam formae in subiecto apto nato; negatio vero praecise dicit carentiam sine subiecti aptitudine; hoc enim necesse est addere ut distinguatur a privatione, vel a generali ratione carentiae, quae communis esse potest tam privationi quam negationi. Haec autem diversitas non est in propria et formali ratione quam in recto dicit privatio et negatio, sed in connotato; privatio enim ut sic non includit intrinsece subiectum aut aptitudinem eius, alioqui et privatio non distingueretur a subiecto privato, quod est quasi compositum ex subiecto et privatione, et non esset purum non ens reale, sed constans ex realitate potentiae et negatione actus seu formae, quod est contra rationem privationis. Igitur privatio de formali solum dicit negationem, coarctando illam ad subiectum capax oppositae formae, et hoc modo dicitur differre a negatione in obliquo et quatenus connotat subiectum aptum ad oppositam formam. Quod genus discriminis etiam solet inter formas positivas tali modo conceptas aut significatas reperiri; sic enim saepe Aristoteles ait differre simitatem a curvitate, nam,

aunque formalmente expresen la misma figura, sin embargo, lo achatado lo significa con relación a una materia determinada, diferencia que no es esencial, sino material; otro tanto, pues, hay que opinar sobre la negación y la privación.

División de las privaciones

8. De esta diferencia cabe inferir una múltiple división de las privaciones, que apuntó Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 22, pues, por expresar la privación una negación connotando aptitud, a veces esta aptitud es considerada tan impropiamente, que no se la connota en el sujeto al que se atribuye la privación, sino de modo absoluto en los entes, como si se dice que la planta, que es el ejemplo de Aristóteles, está privada de ojos. Mas a veces se connota esa aptitud en la cosa a la que se atribuye la privación, no según la especie, sino sólo según el género, como si se dice que el topo es ciego. En tercer lugar se connota la aptitud en la cosa según su especie, pero sin atender al tiempo y a todas las circunstancias requeridas, como si se dice que un niño está privado de dientes. En cuarto lugar, y con más propiedad, se connota la aptitud en la cosa según su especie y según todas sus circunstancias que se requieren para tal aptitud. Y además a veces la privación connota únicamente aptitud o capacidad, por ejemplo, las tinieblas o la noche respecto del aire; en cambio, a veces no sólo connota la capacidad, sino también algún principio por razón del cual se le debe la forma opuesta; en este sentido, por ejemplo, el reposo de la tierra en su centro, o el del cielo supremo en su lugar, aunque sea privación de movimiento en la acepción primera, no lo es, sin embargo, en esta segunda, porque a ese cuerpo existente en ese lugar concreto no le es debido movimiento alguno; por el contrario, la carencia de frío o de sequedad por parte de la tierra sería privación de una perfección debida, que es la privación en su grado más propio. Y de esta manera suele distinguirse una ignorancia de negación y otra de privación; porque, aunque ambas supongan capacidad y tengan por este capítulo razón de privación, sin embargo, la que es carencia de una ciencia debida tiene una razón de privación más propia y rigurosa, de tal manera que en su comparación la otra es estimada como negación. Así, pues,

licet de formali dicant eamdem figuram, tamen simitas significat illam cum habitudine ad talem materiam, quae differentia non est essentialis, sed materialis; ita ergo de negatione et privatione sentiendum est.

Privationum divisio

8. Et ex hac differentia colligi potest multiplex distinctio privationum, quam tetigit Aristoteles, lib. V Metaph., c. 22; nam cum privatio dicat negationem connotando aptitudinem, interdum haec aptitudo tam improprie sumitur, ut non connotetur in subiecto cui tribuitur privatio, sed absolute in entibus, ut si planta (quod est Aristotelis exemplum) privata oculis dicatur. Aliquando vero connotatur illa aptitudo in re cui tribuitur privatio, non secundum speciem, sed secundum genus tantum, ut si talpa caeca dicatur. Tertio connotatur aptitudo in re secundum speciem, non tamen secundum tempus et omnes circumstantias requisitas, ut si infans dicatur privatus dentibus. Quarto et magis proprie connotatur aptitudo in re secundum speciem et secundum omnes circumstantias quae ad talem aptitudinem requiruntur. Ac praeterea privatio interdum connotat tantum aptitudinem seu capacitatem, ut tenebrae aut nox respectu aeris; interdum vero connotat non tantum capacitatem, sed etiam principium aliquod, ratione cuius debita est opposita forma; quo modo quies, verbi gratia, terrae in centro, aut supremi caeli in suo loco, licet sit privatio motus priori modo, non tamen hoc posteriori, quia nullus motus est debitus tali corpori in tali loco existenti; at vero carentia frigoris aut siccitatis respectu terrae esset privatio perfectionis debitae, quae est maxime propria privatio. Et hoc modo distingui solet ignorantia quaedam negationis, altera privationis; nam, licet utraque supponat capacitatem, et ex hac parte habeat rationem privationis, tamen illa quae est carentia scientiae debitae, magis propriam et rigorosam rationem privationis habet, ita ut comparatione eius altera censeatur negatio.

por dividir la privación y la negación adecuadamente a la carencia, cuantos sean los modos de multiplicar las privaciones, de otros tantos modos pueden multiplicarse las negaciones, pues cuanto nos apartamos de una, tanto nos acercamos a la otra, y viceversa.

9. Además se divide la privación, tomándolo de Aristóteles en el pasaje anterior, en privación total, o en privación sólo parcial; por ejemplo, si se llama invisible a una cosa que carece de color, o a una que lo tiene muy atenuado, etc. De éstas, la primera es privación en absoluto en la realidad y en el modo de expresarse; la segunda, por el contrario, aunque en el modo de expresar se la suela significar a veces a modo de una privación absoluta, sin embargo, en la realidad sólo es una privación según lo que niega, porque, si deja algo, no hace verdaderamente privación de ello, como es de por sí evidente.

Análisis de una duda incidental: a ver si la privación es susceptible de más y de menos

10. Se resuelve con ello de paso y fácilmente la cuestión de si la privación es susceptible de más y de menos. Suele también ponerse una diferencia entre la negación y la privación, en que la negación no es capaz de más y de menos, mientras que la privación sí es capaz. Pero, si nos referimos a ellas proporcionalmente, en esto no hay prácticamente diferencia. Porque si la privación es total, ninguna puede ser mayor que ella considerada formalmente y en sí misma; mas puede ser menor otra privación, si no es total, sino sólo parcial, y de esta manera entre esas mismas privaciones parciales se podrá dar mayor y menor, según la razón de la forma a que se oponen. Porque si la forma tiene grados de intensidad, será mayor físicamente aquella privación que remueva del sujeto más grados de forma; y será la máxima aquella que remueva en absoluto la forma; y acaso no puede darse ninguna mínima, porque no se da ninguna parte mínima de grado de forma que pueda ser eliminada por debilitación. Si, por el contrario, la forma opuesta tiene amplitud de extensión, también la privación podrá ser mayor o menor extensivamente con la misma proporción y según la consideración física. Y esto lo aña-

Cum ergo privatio et negatio adaequate dividant carentiam, quot multiplicantur modi privationum, tot possunt multiplicari modi negationum, nam quantum ab una receditur, tantum acceditur ad alteram, et e converso.

9. Rursus distinguitur privatio ex Aristotele supra, in privationem totalem, vel tantum ex parte; ut dicitur res invisibilis quae caret colore, vel quae habet valde remissum, et sic de aliis. Ex quibus illa prior est simpliciter privatio in re et loquendi modo; posterior vero licet in modo loquendi interdum significari soleat per modum absolutae privationis, tamen in re tantum est privatio secundum id quod negat, nam si quid relinquit, illo vere non privat, ut per se notum est.

Expeditur incidens dubium, an privatio suscipiat magis et minus

10. Unde obiter et facile expeditur illa quaestio, an privatio suscipiat magis et minus. Solet enim etiam in hoc constitui differentia inter negationem et privationem, quod negatio non suscipit magis et minus, privatio autem ea suscipit. Sed si cum proportione de eis loquamur, in hoc fere nullum est discrimen. Nam si privatio sit totalis, nulla potest esse maior quam illa formaliter et in se; poterit autem alia privatio esse minor, si non sit totalis, sed partialis tantum, atque ita inter ipsas partiales privationes poterit dari maior et minor, pro ratione formae cui opponuntur. Nam si forma habeat gradus intensionis, ea erit maior privatio physice quae plures gradus formae a subiecto removerit; illa vero erit maxima quae omnino formam removeat; fortasse vero nulla potest dari minima, quia non datur minima pars gradus formae, quae per remissionem auferri possit. Si vero forma opposita habeat latitudinem extensionis, privatio etiam esse poterit maior vel minor extensive cum eadem proportione et secundum physicam considerationem. Quod semper addo, quia moraliter potest gravitas seu quantitas pri-

do siempre, porque moralmente la gravedad o cantidad de privación se puede sopesar desde otro punto de vista, a saber, por la mayor exigencia de poseer tal forma. Y en el género de la imperfección o del mal será también absolutamente mayor la imperfección o privación, si la forma opuesta es también más exigida, aunque la negación sea igual por otra parte. Dije también que la privación total, en sí y formalmente, no puede ser mayor, porque por parte de la causa o del fundamento una privación se dice a veces mayor que otra; por ejemplo, la ceguera que tiene una causa más fuerte se dice mayor, aunque no prive de la forma en mayor grado, y se dice también así que una inmaterialidad es mayor que otra, etc. Sin embargo, toda esta desigualdad, como se desprende de la explicación misma, se origina siempre de parte de la realidad positiva, la cual causa o funda la privación o, al menos, porque mediante ella no se evita, sino que queda en el sujeto; y casi todas estas cosas pueden aplicarse proporcionalmente a la negación, puesto que se puede concebir también una negación total o parcial, y que tenga una causa mayor o menor.

11. *La negación puede ser necesaria al sujeto, mientras que la privación no.*— Mas parece que entre la privación y la negación hay en esto una diferencia: que la negación, por no suponer aptitud en el sujeto, puede ser de tal naturaleza que resulte necesaria, siendo imposible la afirmación opuesta, pudiendo decirse que en esto tiene cierta razón exacta de negación; por el contrario, la privación, si se entiende con toda propiedad, no puede ser nunca necesaria respecto del propio sujeto, porque supone una potencia para el acto opuesto; y donde hay potencia de contrarios, ninguno de los extremos es absolutamente imposible o necesario, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica;* de esta diferencia cabe inferir otra: que la negación puede tener un fundamento positivo intrínseco y cuasi esencial en el sujeto al que es atribuida, mientras que la privación propia, por convenir accidentalmente, tiene otro origen y procede de un fundamento que viene a ser extrínseco, como se dio a entender también antes, al explicar una de las coincidencias entre la privación y la negación.

vationis aliunde pensari, scilicet, ex maiori debito habendi talem formam. Et absolute etiam in genere imperfectionis seu mali erit maior imperfectio seu privatio, si forma opposita sit magis debita, etiamsi alioqui sit aequalis negatio. Dixi etiam privationem totalem in se ac formaliter non posse esse maiorem, quia ex parte causae seu fundamenti interdum dicitur una privatio maior alia; ut caecitas quae vehementiorem habet causam dicitur maior, etiamsi non plus tollat de forma, et hoc modo una immaterialitas dicitur maior alia, et sic de aliis. Omnis tamen haec inaequalitas, ut ex ipsa explicatione constat, provenit semper ex parte rei positivae, quae vel privationem causat aut fundat, vel certe, quia per ipsam non aufertur, sed in subiecto relinquitur; quae fere omnia cum proportione ad negationem applicari possunt, quia etiam potest intelligi negatio totalis vel partialis, et maiorem vel minorem habens causam.

11. *Negatio necessaria esse potest subiecto, secus privatio.*— Una vero differentia intercedere in hoc videtur inter privationem et negationem, quod negatio, quia non supponit aptitudinem in subiecto, talis esse potest ut sit necessaria et opposita affirmatio impossibilis, in quo dici potest habere exactam quamdam rationem negationis; privatio vero, si propriissima sit, nunquam potest esse necessaria respectu proprii subiecti, quia supponit potentiam ad oppositum actum; ubi autem est potentia contrariorum, neutrum extremum est simpliciter impossibile vel necessarium, iuxta doctrinam Aristotelis, IX Metaph. Ex qua differentia colligi potest alia, quod negatio habere potest intrinsecum et quasi essentiale fundamentum positivum in subiecto cui attribuitur; privatio vero propria cum per accidens conveniat, aliunde provenit et quasi ab extrinseco fundamento, ut superius etiam, explicando quamdam[1] convenientiam inter privationem et negationem, insinuatum est.

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

12. *La diferencia que hay entre la privación, etc.—Si las cosas que se oponen negativamente carecen de medio, mientras que lo tienen las que lo hacen privativamente.*—Por lo dicho se llega también a la comprensión de otra diferencia que suele señalarse entre la privación y la negación, concretamente que entre la negación y la afirmación opuesta no se da medio, mientras que entre la privación y el hábito se da medio. Sobre esta diferencia hay que advertir que no se trata en ella de la afirmación y de la negación en cuanto se encuentran en la composición y división de la mente; porque en tal sentido, si se da una contradicción propia, entre la afirmación y la negación nunca se da medio, ya sea algo positivo lo que se afirma y se niega, ya sea algo privativo. En efecto, de la misma manera que es necesario ver algo o no verlo, así también lo es ser ciego o no ser ciego, siempre que la afirmación y la negación se hagan respecto del mismo sujeto en absoluto y bajo la misma significación o razón del predicado. Si, por el contrario, no se da una contradicción perfecta, sino o contrariedad o subcontrariedad, entonces en ambos casos puede darse medio, bien por alejamiento de la negación, bien por participación de ambos extremos como es evidente por la dialéctica. No se trata, pues, aquí de los complejos mentales mismos, sino de la simple privación o de la negación en comparación con la forma opuesta que remueven, siendo explicadas por nosotros mediante estos términos de *ciego, no vidente,* y otros similares, quedando de esta manera establecida una diferencia respecto de un mismo sujeto.

13. Y se puede explicar por las dos afirmaciones en las que se aplican a un mismo sujeto predicados opuestos contradictoria o privativamente. Porque los que se oponen contradictoriamente no tienen medio, sino que alguno de ellos se predica con verdad de cualquier sujeto, ni es posible que se afirmen o nieguen al mismo tiempo los dos, sin que una proposición sea verdadera y otra falsa. Y en este sentido enseña siempre Aristóteles que entre los contradictorios no se da medio, lib. X de la *Metafísica,* c. 6 y 10, y lib. I de los *Analíticos Segundos,* c. 2. Y la razón es porque entre el ente y el no ente no puede pensarse medio. Se puede objetar que el medio es el devenir. Respondo que es medio entre el ente perfecto y lo absolutamente no ente, pero que no lo es en absoluto entre el ente y el no ente, ya que, considerado absolutamente es algo, y, en consecuencia, de alguna manera ente, según se toma de Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* c. 2. Con ello se explica más la razón, porque la negación simplemente rechaza la forma o aquello que niega y no exige en el sujeto ninguna característica peculiar, no siendo posible, por tanto, que la forma o la negación de la forma convenga al sujeto. Mas en los privativamente opuestos se da medio, no ciertamente por la participación de ambos extremos, sino por alejamiento, puesto que la privación no expresa simplemente negación, sino que lo hace connotando en el sujeto la aptitud, y, consecuentemente, por defecto de esto connotado, se puede dar un sujeto al que no convenga ninguno de los opuestos, por ejemplo una piedra no es ciega ni vidente, aunque sea necesariamente vidente o no vidente. Como consecuencia de esto se comprende que respecto de un sujeto propio que posee aptitud para la forma no se puede dar medio entre los privativamente opuestos, porque en ese caso ya incluyen virtualmente una oposición contradictoria. Por eso, aunque la diferencia que acabamos de exponer explicada así sea verdadera, sin embargo, de ella se deduce una coincidencia proporcional, porque igual que respecto de cualquier sujeto no se da medio entre la negación y lo positivo, ya que respecto de la negación o de la afirmación opuesta cualquier cosa puede ser sujeto apto, así tampoco se da medio respecto de un sujeto proporcionado entre la privación y lo positivo.

14. Mas se presenta una objeción, porque también entre los términos contradictoriamente opuestos se da un medio por alejamiento, al menos respecto del sujeto no existente, por ejemplo la quimera no es blanca ni es no blanca; en efecto, ambas afirmaciones son falsas, por tratarse de un sujeto que no realiza función de suposición. Se reponde, en primer lugar, que la negación no tiene medio, si se la considera con valor de pura negación; mas si se da entrada en ella a algo positivo, por este capítulo podrá tener medio; por ejemplo, si esta proposición es falsa: la quimera es no vidente, es precisamente porque no se niega simplemente la visión, sino que se afirma una entidad o un ser. Y de esta suerte, para que predicados contradictoriamente opuestos no tengan nunca medio, incluso cuando se

12. *Differentia quae inter privationem, etc.— An negative opposita careant medio, privative autem illud habeant.*— Praeterea colligitur ex dictis intelligentia alterius discriminis quod inter privationem et negationem assignari solet, nimirum, quod inter negationem et oppositam affirmationem non datur medium, inter privationem autem et habitum datur medium. Circa quam differentiam est advertendum non esse in ea sermonem de affirmatione et negatione, quatenus inveniuntur in compositione et divisione mentis; sic enim, si propria sit contradictio, inter affirmationem et negationem nunquam datur medium, sive id quod affirmatur et negatur sit aliquid positivum, sive aliquid privativum. Nam, sicut necesse est aliquid videre aut non videre, ita et esse caecum aut non esse caecum, dummodo de eodem omnino subiecto et sub eadem significatione seu ratione praedicati affirmatio et negatio fiat. Si vero non sit perfecta contradictio, sed aut contrarietas aut subcontrarietas, sic in utrisque potest dari medium, vel per abnegationem vel per participationem utriusque extremi, ut ex dialectica constat. Non est ergo hic sermo de ipsis complexionibus mentis, sed de simplici privatione vel negatione, comparatis ad oppositam formam quam removent, et a nobis explicantur per hos terminos *caecus, non videns,* et similes, et sic constituitur differentia respectu eiusdem subiecti.

13. Et declarari potest per duas affirmationes in quibus praedicata contradictorie vel privative opposita de eodem subiecto praedicantur. Nam quae contradictorie opponuntur, non habent medium, sed aliquod eorum de quolibet subiecto vere dicitur, nec fieri potest ut utrumque simul affirmetur aut negetur, quin una propositio vera sit et altera falsa. Et hoc modo docet ubique Aristoteles inter contradictoria non dari medium, lib. X Metaph., c. 6 et 10, et lib. I Poster., c. 2. Et ratio est quia inter ens et non ens non potest excogitari medium. Dices fieri esse medium. Respondeo esse medium inter ens perfectum et omnino non ens, non tamen absolute inter ens et non ens, cum sit absolute aliquid et consequenter aliquo modo ens, ut sumitur ex Aristotele, IV lib. Metaph., c. 2. Unde magis explicatur ratio, quia negatio simpliciter removet formam seu id quod negat, et nullam peculiarem conditionem in subiecto requirit, et ideo fieri non potest quin vel forma vel negatio formae subiecto conveniat. At vero in privative oppositis datur medium, non quidem per participationem utriusque extremi, sed per abnegationem, quia privatio non dicit simpliciter negationem, sed connotando in subiecto aptitudinem, et ideo ex defectu huius connotati dari potest subiectum cui neutrum oppositorum conveniat, ut lapis nec est caecus, nec videns, quamvis necessario sit videns aut non videns. Hinc vero consequenter intelligitur respectu proprii subiecti habentis aptitudinem ad formam non posse dari medium inter privative opposita, quia tunc iam includunt virtualiter contradictoriam oppositionem. Quocirca, licet praedicta differentia sic explicata vera sit, tamen ex ea colligitur proportionalis convenientia, quia sicut inter negationem et positivum non datur medium respectu cuiuscumque subiecti, eo quod respectu negationis vel affirmationis oppositae quaelibet res potest esse aptum subiectum, ita etiam inter privationem et positivum respectu subiecti proportionati non datur medium.

14. Sed occurrit obiectio, quia etiam inter terminos contradictorie oppositos datur medium per abnegationem, saltem respectu subiecti non existentis, ut chymaera neque est alba, neque est non alba; utraque enim affirmatio est falsa, cum sit de subiecto non supponente. Respondetur primo negationem non habere medium, si in vi purae negationis sumatur; at si admisceatur aliquid positivi, ex ea parte poterit habere medium; ut si haec est falsa, chymaera est non videns, ideo est, quia non pure negatur visio, sed affirmatur entitas vel esse. Atque ita ut praedicata contradictorie opposita nunquam habeant medium, etiam dum per modum affirmationis denuntiantur, oportet ut su-

presentan a modo de afirmación, es necesario que sean tomados respecto de un sujeto propio, que sea alguna realidad existente, y así se guarda alguna proporción entre la negación y la privación. En segundo lugar se responde negando lo que se da por supuesto. Porque de esas dos proposiciones, es verdadera la que es de predicado negativo, aunque el sujeto no exista, sobre todo si, como dicen los dialécticos, esa negación no se toma de modo indefinido, sino negativo. Y esto es necesario para que la oposición sea puramente negativa; de lo contrario, se incluirá, en parte, alguna afirmación, como se decía muy bien en la primera respuesta, la cual parece cobrar valor cuando dicha negación se toma de modo indefinido.

15. *La privación conviene sólo a entes verdaderos, la negación conviene también a los ficticios.*—De ello puede inferirse también otra diferencia entre la privación y la pura negación, porque la privación no puede atribuirse más que a entes verdaderos y reales; en efecto, por expresar la privación la carencia de una forma en un sujeto apto por naturaleza, no puede atribuirse más que a un ente verdadero y real, puesto que la aptitud para una forma no se da más que en un ente real. Más aún, no puede atribuirse más que a una cosa existente, puesto que por suponer aptitud para una forma no conviene al sujeto necesariamente, sino contingentemente, según decíamos antes—pues nos referimos a la privación considerada propiamente y en rigor; y los predicados accidentales y contingentes no convienen a las cosas ni pueden atribuírseles con verdad, a no ser que existan en la realidad. Esto, sin duda, es verdad respecto de las proposiciones atributivas, pues un hombre no existente no puede decirse con verdad que sea ciego; pero no sucederá así, si se hace una proposición modal o de posible, puesto que se dice con verdad que puede ser ciego; mas en ese caso no se le atribuye la privación, sino la capacidad de privación, que es positiva e intrínseca.

16. Por el contrario, la negación no sólo puede ser atribuida a entes verdaderos y existentes, sino también a los ficticios y a los no existentes, y no únicamente dividiendo, sino también componiendo y afirmando; en efecto, esta proposición en rigor de expresión es verdadera: la quimera es no ente; porque si es un ente ficticio, es, en consecuencia, no ente; por eso Aristóteles, IV de la *Metafísica*,

mantur respectu proprii subiecti, quod sit aliqua res existens, et ita servatur aliqua proportio inter negationem et privationem. Secundo respondetur negando assumptum. Nam ex illis duabus propositionibus, ea quae est de praedicato negativo est vera, etiamsi subiectum non existat, praesertim si (ut dialectici dicunt) illa negatio non infinitanter, sed neganter sumatur. Quod necesse est ut oppositio sit pure negativa; alioqui ex parte includetur aliqua affirmatio, ut recte dicebatur in priori responsione, quae tunc videtur procedere, quando negatio illa sumitur infinitanter.

15. *Privatio veris solum entibus, negatio etiam fictis convenit.*— Unde etiam colligi potest alia differentia inter privationem et negationem puram, quia privatio non potest attribui nisi veris et realibus entibus; nam cum privatio dicat carentiam formae in subiecto apto nato, non potest nisi vero ac reali enti attribui, quia aptitudo ad formam non est nisi in ente reali. Immo nec attribui potest nisi rei existenti, quia cum supponat aptitudinem ad formam, non convenit subiecto ex necessitate, sed contingenter, ut supra dicebamus (loquimur enim de privatione proprie et in rigore sumpta); praedicata autem accidentalia et contingentia non conveniunt rebus, nec eis possunt vere attribui, nisi in re existentibus. Quod quidem verum est secundum propositiones de inesse; homo enim non existens non potest vere dici esse caecus; secus vero erit, si fiat propositio modalis seu de possibili; vere enim dicitur posse esse caecus; sed tunc non attribuitur illi privatio, sed capacitas privationis, quae positiva et intrinseca est.

16. At vero negatio non solum veris entibus et existentibus, sed fictis etiam et non existentibus attribui potest, non solum dividendo, sed etiam componendo et affirmando; haec enim propositio in rigore sermonis vera est: chymaera est non ens; nam si est ens fictum, ergo est non ens; unde Aristoteles, IV Metaph., c. 2, hanc locutionem veram

c. 2, dice que es verdadera esta locución: *el no ente es un no ente o nada;* porque, si es no ente, también es no hombre, no caballo, y cualquier otra cosa similar contenida bajo el no ente. Y la razón puede ser porque, aunque estas proposiciones tengan forma de afirmaciones, sin embargo, por su sentido y significación equivalen a negaciones, de manera que, aunque la negación en la estructura de la frase se posponga a la cópula, sin embargo, recae sobre ella virtualmente y en cuanto al sentido. O, de otra manera, puede decirse que esa cópula está desvinculada del tiempo, porque en el mismo grado en que el sujeto es concebido como un ente ficticio, el predicado pertenece a la razón intrínseca del sujeto, y, por eso, la proposición puede no sólo ser verdadera, sino también necesaria. Y esta respuesta y diferencia explicada así a mí no me desagrada; sólo hago notar que lo que se ha dicho de las privaciones ha de entenderse de las privaciones verdaderas y reales, ya que puede haber también algunas privaciones imaginarias y fingidas en algunos entes ficticios, como si alguien finge una quimera ciega, o concibe el espacio imaginario lleno de tinieblas, o algo similar; pues esta privación podrá atribuirse a un ente ficticio en orden a una cópula que haga abstracción de ese ente ficticio o lo desorbite. Y de la misma manera a algunos entes ficticios se les pueden atribuir las negaciones de los otros, y a una negación se puede atribuir otra negación; así, por ejemplo, se concibe que la quimera no es un caprociervo, y que el espacio imaginario no es algo sucesivo.

17. *Por qué entre los principios naturales de una cosa se cuenta a la privación y no a la negación.*—Puede señalarse otra diferencia entre la privación y la negación: que la privación se cuenta entre los principios de la mutación real o de la generación, mientras que la negación en cuanto tal no puede revestir esta razón de principio. La primera parte es evidente por Aristóteles, en el I de la *Física* y en el XI de la *Metafísica*, donde pone a la privación entre los principios de la cosa material. Y la segunda parte se prueba, porque la mutación natural no puede hacerse a partir de cualquier negación. Y la razón de ambas partes está en que la mutación no puede tener lugar más que en un sujeto capaz; y, por ello, la carencia que en él se supone es menester que tenga razón de privación, puesto que se trata de la negación en un sujeto apto por naturaleza; luego si se trata

esse dicit, *non ens esse non ens, seu nihil;* quod si est non ens, etiam est non homo, non equus, et quodlibet aliud simile contentum sub non ente. Ratio autem esse potest, quia, licet hae habeant formam affirmationum, tamen in sensu et significatione aequivalent negationibus, ita ut licet illa negatio in ordine compositionis postponatur copulae, tamen in virtute et quoad sensum cadat in illam. Vel aliter dici potest illa copula absolvi a tempore, quia, eo modo quo subiectum concipitur ut ens fictum, praedicatum est de intrinseca ratione subiecti, et ideo potest propositio illa non solum vera esse, sed etiam necessaria. Atque haec responsio ac differentia sic declarata mihi non displicet; solum adverto quod dictum est de privationibus intelligendum esse de veris et realibus privationibus, nam possunt esse etiam aliquae privationes imaginariae et confictae in fictis entibus, ut si quis chymaeram caecam fingat, aut imaginarium spatium concipiat tenebrosum, vel quid simile; huiusmodi enim privatio attribui poterit enti ficto in ordine ad copulam abstrahentem seu ampliantem tale esse fictum. Et eodem modo possunt quibusdam entibus fictis attribui negationes aliorum, et uni negationi alia negatio; sic enim concipitur chymaera non esse hyrcocervus, et spatium imaginarium non esse quid successivum.

17. *Privatio inter principia rei naturalia cur numeretur, non negatio.*— Alia differentia assignari potest inter privationem et negationem, quod privatio numeratur inter principia realis mutationis seu generationis, negatio vero ut sic non potest induere huiusmodi rationem principii. Prior pars nota est ex Aristotele, in I Phys. et XI Metaph., ubi privationem ponit inter principia rei materialis. Posterior autem pars probatur, quia non ex qualibet negatione potest fieri naturalis mutatio. Et ratio utriusque partis est, quia mutatio fieri non potest nisi in subiecto capaci; et ideo carentia quae in illo supponitur oportet ut habeat rationem privationis, cum sit negatio in subiecto apto nato; ergo quae fuerit pura negatio et non induerit ra-

de una pura negación que no revista el carácter de privación, no puede ser principio de la mutación; y no tenemos que explicar aquí de qué modo la privación reviste el carácter de principio, pues esto propiamente pertenece al lib. I de la *Física*, y, según las conveniencias de esta materia, ha quedado suficientemente apuntado antes, disp. XII, sec. 1. Se trata, en efecto, de un principio que propiamente no influye, sino que es un término de suyo necesario, a partir del cual se hace la mutación. Con esto queda bien corroborado lo que dijimos antes con Cayetano y con otros, que la privación, considerada en sí misma, aunque no sea un ente real, no es algo fingido por la razón, sino que es una carencia de tal naturaleza, que, a su manera, se encuentra en las cosas mismas; puesto que, al margen de toda ficción de la razón, la mutación natural puede tener sus principios necesarios, de los que uno es la privación.

18. Se objetará que de este modo también la negación considerada en sí misma conviene a las cosas sin ficción del entendimiento, a saber, removiendo, según dijimos antes también. La respuesta es que la negación no puede ser un principio de la mutación natural, no a causa del defecto de esta característica, sino porque de suyo no exige un sujeto capaz de la forma opuesta, lo cual es necesario para la mutación natural. Por eso puede afirmarse, además, que, aunque la pura negación no pueda ser principio suficiente de mutación, sin embargo, alguna negación en su género y en la razón de término *a quo* puede ser principio suficiente de alguna acción o producción. En efecto, así es como se dice que la creación se hace de la nada, de la misma manera que la generación se hace de la privación, y la nada expresa una pura negación. Sin embargo, cabe añadir que la razón de principio no se atribuye con tanta propiedad a la nada respecto de la creación como a la privación respecto de la generación, porque la privación, al menos por parte del sujeto, connota o implica algo de realidad positiva, cosa que parece necesaria para la razón propia de principio. Mas de esto se trata en otra parte.

Si de la privación hay retorno al hábito

19. En este lugar parecía oportuno explicar en seguida aquel axioma común: *De la privación al hábito no hay retorno*, que está tomado de Aristóteles, II

tionem privationis, non potest esse principium mutationis; non est autem hoc loco a nobis explicandum quomodo privatio induat rationem principii; id enim proprie spectat al I librum Phys., et pro huius materiae opportunitate tactum sufficienter est supra, disp. XII, sect. 1. Est enim principium non proprie influens, sed terminus per se necessarius, a quo fit mutatio. Hinc autem recte confirmatur quod supra cum Caietano et aliis diximus, privationem secundum se spectatam, licet non sit ens reale, non esse quid confictum per rationem, sed talem carentiam, quae suo modo in rebus ipsis reperitur; nam seclusa omni rationis fictione potest naturalis mutatio habere sua principia necessaria, quorum unum est privatio.

18. Dices: etiam negatio hoc modo secundum se sumpta convenit rebus absque fictione intellectus, scilicet removendo, ut superius etiam diximus. Respondetur negationem non propter defectum huius conditionis non posse esse principium mutationis naturalis, sed quia ex se non requirit subiectum capax oppositae formae, quod necessarium est ad naturalem mutationem. Unde dici ulterius potest quod, licet sola negatio non possit esse sufficiens principium mutationis, aliqua tamen negatio possit esse in suo genere, et in ratione termini a quo, sufficiens principium alicuius actionis seu productionis. Sic enim dicitur creatio fieri ex nihilo, sicut generatio ex privatione; nihil autem meram negationem dicit. Addi tamen potest rationem principii non tam proprie attribui ipsi nihilo respectu creationis, sicut privationi respectu generationis, quia privatio saltem ex parte subiecti connotat vel includit aliquid rei positivae, quod videtur necessarium ad propriam rationem principii. Sed de hoc alias.

A privatione ad habitum an sit regressus

19. Occurrebat vero statim hoc loco explicandum commune illud axioma: *A privatione ad habitum non est regressus,* quod sumptum est ex Aristotele, II de Generat.,

De generat., y VIII de la *Metafísica*, c. 5, pasaje donde explicamos brevemente que esto es verdad respecto de una misma forma numérica, pero no de una misma específica, a no ser que se trate de un retorno inmediato, y ello no en todas las formas, sino en algunas que tienen por su naturaleza un determinado orden entre sí. Y dialogamos allí con Aristóteles sobre la forma que puede ser inducida por una acción propia o por generación, y sobre la privación opuesta a ella; mas hay algunas formas accidentales que dimanan de algún principio intrínseco por necesidad natural y que no pueden ser producidas de otro modo; y en éstas, si tiene lugar la privación, no puede darse naturalmente retorno al hábito, ni al mismo numéricamente, ni al mismo específicamente. Y éste parece ser el caso de la ceguera y de la sordera, las cuales, por lo mismo, no se pueden evitar naturalmente, por no darse en ellas ningún principio intrínseco que pueda restituir el órgano de la facultad a aquella disposición por cuyo defecto perdió incluso la facultad misma. Mas esto excede ya los límites del estudio de los entes de razón, de los que tratamos en esta disputación, y, consecuentemente, es suficiente haber hablado de la privación y de la negación bajo el primer aspecto.

Comparación de la privación y de la negación en cuanto son entes de razón

20. *La privación guarda una gran proporción con la cualidad.*—De la segunda manera podemos tratar de ellas formalmente en cuanto son entes de razón, y en este sentido convienen también en todas aquellas cosas que son comunes al ente de razón en cuanto tal, o al ente de razón absoluto—por así decirlo—, es decir, en cuanto se distingue del ente de razón que consiste en la relación, cosa bastante clara por lo dicho en las anteriores secciones. Por tanto, parece ser común a ambas el ser fingidas o pensadas a modo de cierta cualidad que afecta al sujeto al que denomina, aunque no lo hagan igualmente o de la misma manera. Porque respecto de la privación esto parece verdad con sentido general: así, por ejemplo, la ceguera es aprehendida como una cierta disposición de un órgano determinado, y las tinieblas como una disposición del aire. En efecto, todo lo que se aprehende a

et VIII Metaph., c. 5, ubi breviter declaravimus illud esse verum respectu eiusdem numero formae, non vero respectu eiusdem in specie, nisi quoad immediatum regressum, idque non in omnibus formis, sed in quibusdam quae natura sua certum ordinem inter se determinant. Ibi autem locuti fuimus cum Aristotele de forma quae per propriam actionem seu generationem induci potest, et de privatione illi opposita; sunt autem quaedam formae accidentales quae ex necessitate naturali dimanant ab aliquo intrinseco principio, et aliter fieri non possunt; et in his si contingat privationem fieri, non potest naturaliter fieri regressus ad habitum, neque eumdem numero, neque in specie. Et huiusmodi videtur esse caecitas aut surditas, quae propterea naturaliter tolli non possunt, quia nullum est in natura intrinsecum principium quod possit organum talis facultatis ad eam dispositionem restituere ob cuius defectum etiam ipsam facultatem amisit. Sed haec iam excedunt tractationem entium rationis, de quibus in hac disputatione agimus, et ideo haec sufficiat dixisse de privatione et negatione sub priori consideratione.

Comparantur privatio et negatio ut entia rationis sunt

20. *Privatio cum qualitate maximam habet proportionem.*— Secundo modo agere possumus de illis formaliter quatenus entia rationis sunt, et sic etiam conveniunt in his omnibus quae communia sunt enti rationis ut sic, vel enti rationis absoluto (ut sic dicam), id est, ut condistinguitur ab ente rationis quod est relatio, quod satis patet ex dictis in superioribus sectionibus. Unde utrique commune esse videtur ut fingatur aut cogitetur per modum cuiusdam qualitatis afficientis subiectum quod denominat, quamquam non aequaliter seu eodem modo. Nam de privatione videtur id in universum verum: ut, verbi gratia, caecitas apprehenditur tamquam dispositio quaedam talis organi, et tenebrae ut dispositio aeris. Quidquid enim apprehenditur per modum posi-

modo de un ente positivo es preciso que se lo conciba por analogía o por proporción con el ente de algún predicamento real; y la aprehensión de la privación respecto de la cosa a la que denomina no guarda con ningún otro género tanta analogía como con la cualidad.

21. *Respuesta a una objeción.*—Se objetará que esto es verdad cuando la forma a la que se opone la privación es una cualidad, pero que no sucede así si se trata de una realidad de otro predicamento. Respondo negando lo supuesto. Y lo demuestro brevemente recorriendo los otros predicamentos. En efecto, la privación de forma sustancial no se aprehende en la materia a modo de forma sustancial, sino a modo de una disposición accidental que puede estar presente o ausente, y de esta manera imita también a la cualidad. La cantidad no es naturalmente separable, y por eso no se da naturalmente privación de cantidad; y aunque de potencia absoluta supongamos una sustancia material privada de cantidad, esa privación no la aprehenderemos a modo de cantidad, sino más bien a modo de una cierta disposición inmaterial y simple. Y la razón de la diferencia entre la cantidad y la cualidad parece consistir en que la cantidad no tiene nunca otra cantidad que le sea contraria, y, por ello, la carencia de cantidad no se aprehende a modo de la cantidad opuesta, sino como una disposición de naturaleza distinta y en cuanto posee un efecto formal de naturaleza muy distinta de todo el género de la cantidad. En cambio, una cualidad puede tener otra que le sea contraria, resultando de aquí que, cuando una cualidad no tiene contrario, su privación puede ser aprehendida a modo de la cualidad opuesta y como poseyendo un efecto formal opuesto al efecto de la cualidad contraria, aunque no esté fuera del ámbito o proporción del género total de la cualidad. Y prácticamente por el mismo motivo decía antes que la privación de la relación en cuanto tal no es concebida a modo de relación, porque mediante tal privación se destruye la proporción y semejanza con la verdadera relación, ya que se niega el orden a otra cosa. No niego, empero, que con la privación de una relación se puede concebir otra positivamente opuesta o distinta, a veces real, a veces de razón; por ejemplo, cuando uno está privado de la relación de semejanza, puede surgir una relación

tivi entis, oportet ut concipiatur per analogiam vel proportionem ad ens alicuius praedicamenti realis; apprehensio autem privationis respectu rei quam denominat cum nullo alio genere habet tantam analogiam, quantam cum qualitate.

21. *Obiectioni respondetur.*— Dices id esse verum quando forma cui opponitur privatio est qualitas, secus vero esse si sit res alterius praedicamenti. Respondeo negando assumptum. Quod ostendo breviter discurrendo per alia praedicamenta. Privatio enim formae substantialis non apprehenditur in materia ad modum substantialis formae, sed per modum dispositionis accidentalis quae potest inesse et abesse, et ita etiam illa qualitatem imitatur. Quantitas vero non est naturaliter separabilis, et ideo non datur naturaliter privatio quantitatis; si tamen ponamus de potentia absoluta materialem substantiam privatam quantitate, non apprehendemus illam privationem per modum quantitatis, sed potius per modum cuiusdam immaterialis et simplicis dispositionis. Et ratio differentiae inter quantitatem et qualitatem esse videtur, quia quantitas nunquam habet aliam quantitatem sibi contrariam, et ideo carentia quantitatis non apprehenditur per modum quantitatis oppositae, sed ut dispositio quaedam alterius rationis, et ut habens effectum formalem longe alterius rationis a toto genere quantitatis. At vero una qualitas habere potest aliam sibi contrariam, et inde fit ut, quando qualitas non habet contrarium, privatio eius apprehendi possit per modum qualitatis oppositae et ut habens effectum formalem oppositum effectui contrariae qualitatis, non tamen extra latitudinem seu proportionem totius generis qualitatis. Et eadem fere ratione dicebam supra privationem relationis ut sic non concipi per modum relationis, quia per talem privationem destruitur proportio et similitudo ad veram relationem, quia negatur ordo ad aliud. Non nego tamen cum privatione unius relationis intelligi posse aliam positive oppositam vel diversam, interdum realem, interdum rationis; ut dum quis privatur relatione similitudinis potest oriri relatio realis dissimilitudinis; et in eo qui privatur relatione filia-

de desemejanza real; y en aquel que está privado de la relación de filiación por la muerte del padre, se puede concebir una relación de razón al generante que ya pasó, pero no se trata de una concepción de la privación en cuanto tal, sino de una forma distinta.

22. Se puede comprender esto mismo fácilmente en los últimos predicamentos, en cuanto puede darse en ellos algún modo de privación. Porque en la acción en cuanto tal no parece que se pueda dar propiamente privación, puesto que la acción no mira al agente como sujeto, sino como principio, y por eso, la carencia de acción respecto del agente no es propiamente una negación en un sujeto naturalmente apto, no siendo, por tanto, propiamente privación; sin embargo, sea de la clase que sea la negación o privación, no se la concibe a modo de acción, porque no se la concibe en cuanto fluye del agente. Y de modo similar la pasión—y otro tanto sucede con la mutación y el movimiento—aunque respecto de ella se dé propiamente privación, no obstante, no se la concibe a modo de pasión, puesto que no se la concibe como algo *in fieri*, sino como algo *in facto esse* y en estado de quietud, y de este modo el reposo, que es la privación de movimiento, no es aprehendido a modo de pasión, sino de una especie de disposición de lo que permanece en reposo. En la duración, a su vez, nunca tiene lugar una privación propia y pura, porque la duración no puede suprimirse totalmente, a no ser que se destruya su sujeto. Y, según pienso, tampoco se suprime el *donde* por una pura privación, sino por un *donde* opuesto, y el mismo argumento vale para el sitio en las cosas que son capaces de él, no fingiéndose, por tanto, en estos predicamentos esta clase de privaciones que son entes de razón; y si de alguna manera se conciben positivamente, se hace sólo concibiendo algunas relaciones, como la ausencia o la distancia de lugar o de tiempo. Finalmente, respecto del hábito se concibe cierta privación, ya que el hombre no es propiamente sujeto del vestido, y en el sentido en que puede tener razón de privación, no se lo concibe a modo de hábito, puesto que no se lo concibe a modo de adyacente, sino más bien como inherente, ni su efecto se concibe como guardando proporción con el efecto del hábito, sino más bien como fuera de su ámbito en absoluto. Por eso parece legítimamente

tionis per mortem patris, concipi potest relatio rationis ad generans quod iam praeteriit, sed non est conceptio privationis ut sic, sed alterius formae.

22. Idem facile intelligi potest in ultimis praedicamentis, quatenus in eis aliquis modus privationis inveniri potest. Nam in actione ut sic non videtur esse proprie privatio, eo quod actio non respiciat agens ut subiectum, sed ut principium, et ideo carentia actionis respectu agentis non est proprie negatio in subiecto apto nato, et ideo non est proprie privatio; tamen qualiscumque negatio aut privatio sit, non concipitur ad modum actionis, quia non concipitur ut fluens ab agente. Et similiter passio (et idem est de mutatione et motu), quamvis respectu illius detur proprie privatio, tamen non concipitur per modum passionis, quia non concipitur ut aliquid in fieri, sed in facto esse ac quieto, atque ita quies, quae est privatio motus, non apprehenditur per modum passionis, sed quasi dispositionis cuiusdam quiete permanentis. In duratione vero nunquam intercedit propria ac pura privatio, quia non potest omnino tolli duratio, nisi destruatur subiectum eius. Neque *ubi* (ut opinor) tollitur per privationem puram, sed per oppositum *ubi*, et eadem ratio est de situ in rebus quae sunt capaces illius, et ideo in his praedicamentis non confinguntur huiusmodi privationes, quae sunt entia rationis; et si aliquo modo concipiuntur positive, est solum concipiendo aliquas relationes, ut absentiam vel distantiam loci aut temporis. Denique respectu habitus concipitur quaedam privatio, quia homo non est proprie subiectum vestis, et eo modo quo habere potest rationem privationis, non concipitur ad instar habitus, quia nec concipitur per modum adiacentis, sed quasi inhaerentis potius, nec effectus eius concipitur ut proportionem habens cum effectu habitus, sed potius ut omnino extra totam latitudinem eius. Itaque recte dictum videtur privationem in univer-

afirmado que la privación en general, si es verdadera y propia, es aprehendida o pensada a modo de cualidad.

23. *¿Con qué verdadero género de ente guarda proporción la negación?*—Por el contrario, en la negación no parece universalmente verdadera esa regla general, sino que hay que distinguir; porque o se concibe a la negación como la afección de algún sujeto que carece de tal naturaleza o forma, y en ese caso parece ser prácticamente el mismo el argumento para la negación que para la privación, siendo fácilmente aplicable todo lo dicho. Pero la negación posee además el poder ser aprehendida fuera de todo sujeto, lo cual, empero, está en contradicción con la privación, por expresar intrínsecamente negación en un sujeto naturalmente apto; y esa clase de negación no es aprehendida siempre a modo de cualidad, sino también a modo de otros predicamentos. En efecto, hemos dicho antes que los entes imposibles, a los que se finge a modo de sustancias, están comprendidos bajo la negación. Asimismo, el espacio imaginario, al que concebimos al modo de las dimensiones, no es en realidad una privación propia, sino una negación, puesto que no se le supone ningún sujeto o capacidad real; luego pertenece también a la negación. Y con el tiempo o sucesión imaginaria sucede otro tanto, ya que se la finge fuera de todo sujeto.

24. *La privación es concebida siempre como inexistente; con la negación no sucede así.*—De aquí cabe inferir ulteriormente una diferencia entre la negación y la privación, ya que la privación es concebida siempre como algo adherente o unido a algún sujeto, según se explicó; por el contrario, la negación no siempre, puesto que la misma nada es una negación que no se concibe que esté adherente a cosa alguna, y lo mismo se evidencia por otros ejemplos aducidos antes.

25. *Qué grado de diversidad hay entre la negación y la privación.*—Con esto podemos conjeturar también cuándo, según nuestro modo de concebir, hay entre estos dos miembros diferencia esencial, y cuándo es sólo accidental o material. En efecto, la negación a la que se concibe como siendo por sí y estando fuera del sujeto por su razón, se diferencia formalmente de la privación, y, en consecuencia, también de aquella negación a la que se concibe de suyo como adherente a algo y como denominándolo, porque están captadas bajo diversas razones de

sum, si vera et propria sit, apprehendi seu cogitari per modum qualitatis.

23. *Negatio cum quo vero genere entis habeat proportionem.*— At vero in negatione non videtur ea generalis regula in universum vera, sed distinctione opus est; nam, aut negatio concipitur ut affectio alicuius subiecti quod caret tali natura vel forma, et tunc eadem fere videtur ratio de negatione quae de privatione, et facile applicari possunt omnia dicta. Habet tamen ulterius negatio ut apprehendi possit extra omne subiectum, quod tamen privationi repugnat, cum intrinsece dicat negationem in subiecto apto nato; et huiusmodi negatio non semper apprehenditur per modum qualitatis, sed etiam ad instar aliorum praedicamentorum. Diximus enim supra entia impossibilia, quae ad modum substantiarum finguntur, sub negatione comprehendi. Item spatium imaginarium, quod per modum dimensionum concipimus, revera non est propria privatio, sed negatio quaedam, quia nullum subiectum aut capacitas realis illi supponitur; pertinet ergo etiam ad negationem. Et idem est de tempore seu successione imaginaria, quae extra omne subiectum fingitur.

24. *Privatio semper concipitur ut inexistens; secus negatio.*— Ex quo ulterius colligere licet discrimen inter negationem et privationem, nam privatio semper concipitur ut quid adhaerens vel adiunctum alicui subiecto, ut explicatum est; negatio vero non semper, nam ipsum nihil est quaedam negatio quae nulli rei adhaerere intelligitur, et idem constat ex aliis exemplis supra adductis.

25. *Inter negationem et privationem quanta diversitas.*— Unde etiam coniectare possumus quando inter haec duo membra sit, nostro concipiendi modo, essentialis diversitas, quando vero tantum accidentalis seu materialis. Negatio enim quae concipitur quasi per se et extra subiectum ex ratione sua formaliter differt a privatione, et consequenter etiam ab illa negatione quae ex se concipitur ut adhaerens alicui et illud denominans, quia apprehenduntur sub diversis ra-

fundamentalmente [ambas]

ente, cuales son el ser por modo de existente por sí o en sí, o ser en otro. Por el contrario, la privación y aquella negación a la que se concibe a modo de existente en otro no difieren necesariamente de modo esencial, sino de acuerdo con la diversidad de las formas a las que se oponen; y de esta manera se distinguen también las negaciones entre sí y las privaciones entre sí, como hizo notar Sto. Tomás, I-II, q. 71, a. 6, ad 1. Porque aunque esto sea verdad principalmente respecto de las negaciones y lo sea fundamentalmente respecto de las privaciones, sin embargo, como consecuencia de ello, resulta también verdad formalmente en ellas en cuanto son entes de razón; pues la ceguera y la sordera, incluso en cuanto son aprehendidas como entes, son aprehendidas como distintas, sucediendo otro tanto proporcionalmente con las negaciones comparadas entre sí. Por tanto, *a fortiori*, si la privación y la negación se oponen a formas esencialmente distintas, ellas tendrán también en su orden una diversidad semejante o proporcional, no porque son privación y negación, sino porque lo son de esas formas determinadas.

26. Mas cuando son privación y negación de una misma forma respecto de sujetos diversos, como la negación de la vista respecto del hombre y del ángel, entonces ciertamente que no parecen diferenciarse esencialmente en la razón de ente de razón, sino sólo en la denominación o relación tomada del orden a diversos sujetos. Es claro, porque en las formas reales y positivas la comparación a sujetos diversos no causa diversidad esencial en la forma, sino sólo diversas denominaciones o relaciones, si, por otra parte, la entidad de la forma considerada en sí tiene el mismo principio constitutivo; por ejemplo, la blancura en la nieve y en un cuervo será de la misma especie, aunque en aquélla sea una propiedad connatural, mientras que en éste sería violenta y preternatural, si se diese en él; y un mismo movimiento hacia abajo es natural a la tierra y violento al aire, y, sin embargo, no por ello se diferencian específicamente en el género de ente. Así, pues, la carencia de visión en sí es de la misma naturaleza, puesto que tiene siempre el mismo principio especificativo y es aprehendida bajo la misma razón de ente, por más que, comparada con el ángel, a causa de su incapacidad retenga la pura razón de negación, mientras que comparada con el hombre se denomina privación. Y por esto se diferencian también bajo la razón de mal, porque esa

tionibus entis, quales sunt esse per modum existentis per se aut in se, vel in alio. At vero privatio et negatio illa quae per modum existentis in alio concipitur, non necessario differunt essentialiter, sed iuxta diversitatem formarum quibus opponuntur; quomodo etiam negationes inter se et privationes inter se distinguuntur, ut notavit D. Thomas, I-II, q. 71, a. 6, ad 1. Quamquam enim hoc praecipue verum sit de negationibus et privationibus fundamentaliter, tamen inde etiam verum habet formaliter in his quatenus entia rationis sunt; caecitas enim et surditas, etiam quatenus apprehenduntur per modum entium, ut diversa apprehenduntur, et idem est proportionaliter in negationibus inter se collatis. Unde a fortiori, si privatio et negatio opponantur formis essentialiter diversis, etiam ipsae in suo ordine habebunt similem vel proportionalem diversitatem, non quia privatio et negatio sunt, sed quia talium formarum sunt.

26. Quando vero privatio et negatio sunt eiusdem formae comparatione diversorum subiectorum, ut negatio visus respectu hominis et angeli, tunc quidem in ratione entis rationis non videntur essentialiter differre, sed tantum denominatione aut relatione sumpta ex ordine ad diversa subiecta. Patet, quia in formis realibus et positivis comparatio ad diversa subiecta non causat diversitatem essentialem in forma, sed solum diversas denominationes aut relationes, si alioqui entitas formae secundum se considerata habet idem principium constitutivum; ut albedo in nive et in corvo eiusdem speciei erit, etiamsi in illa sit connaturalis proprietas, in hoc vero violenta et praeternaturalis, si ei inesset; et idem motus deorsum, terrae est naturalis, aeri violentus, et tamen non propterea in genere entis in specie differunt. Ita ergo carentia visus in se eiusdem rationis est, quia idem habet semper principium specificans et sub eadem ratione entis apprehenditur, quamvis, comparata ad angelum, ob eius incapacitatem retineat solam rationem negationis, comparata ad hominem denominetur privatio. Et ideo sub ratione mali etiam

carencia es mala para el hombre, pero no para el ángel, e, igualmente, puede denominarse violenta para el hombre y connatural para el ángel. Mas esto ha de entenderse de la carencia considerada en sí, porque si nos referimos a ella considerándola como en sentido compuesto, en cuanto se la denomina privación o pura negación, en tal caso incluye diversas relaciones de razón a sujetos diversos, las cuales son esenciales a las formas denominadas en cuanto están bajo tales denominaciones.

27. Finalmente, como decía antes, aquí hablamos de la negación en cuanto se la concibe a modo de una forma incompleja; porque si nos referimos a las negaciones complejas, entonces se puede concebir una diversidad esencial en la carencia respecto de sujetos diversos, a los que se comparan como negación o como privación. Efectivamente, esta negación «el ángel no tiene vista» o esta afirmación «el ángel es no vidente» son muy distintas de éstas, «el hombre es ciego o carece de vista», ya que aquéllas son proposiciones necesarias, mientras que éstas son contingentes: aquí radica su diversidad esencial. Ni es extraño esto, ya que respecto de lo complejo los extremos mismos se comparan intrínsecamente en cuanto lo componen, y, por eso, variado uno de los extremos, varía la composición y la relación de lo complejo; por el contrario, no acaece así en una misma forma simple considerada en sí, puesto que ésta no implica intrínsecamente este o aquel sujeto, sino la referencia a un sujeto cuasi adecuado.

SECCION VI

Qué es necesario para la relación de razón, y de cuántos modos se la puede imaginar o concebir

1. *Descripción de la relación de razón.*—Dado que la relación de razón se distingue de todas las cosas absolutas por la razón o cuasi razón común de relación, mientras que de las relaciones reales se distingue porque no es una relación verdadera y real, se la puede definir en general por la negación de referencia real,

differant, quia illa carentia homini est mala, non angelo, et similiter potest denominari violenta homini, angelo vero connaturalis. Hoc autem intelligendum est de carentia illa secundum se considerata; nam si de illa loquamur veluti in sensu composito, ut denominata privatio aut pura negatio, sic includit diversos respectus rationis ad diversa subiecta, qui sunt essentiales formis denominatis ut sunt sub talibus denominationibus.

27. Denique (ut supra dicebam) hic loquimur de negatione prout concipitur per modum incomplexae formae; nam si de complexis negationibus sit sermo, sic potest intelligi diversitas essentialis inter carentiam respectu diversorum subiectorum, ad quae ut negatio vel privatio comparantur. Haec enim negatio, angelus non habet visum, aut haec affirmatio, angelus est non videns, longe diversae sunt ab his, homo est caecus aut caret visu; nam illae sunt necessariae propositiones, hae vero contingentes: unde essentialem diversitatem habent. Neque id mirum est, quia respectu complexionis ipsa extrema intrinsece comparantur tamquam illam componentia, et ideo variato altero extremo variatur compositio et habitudo complexionis; secus vero est in ipsa simplici forma secundum se spectata; illa enim intrinsece non includit hoc vel illud subiectum, sed habitudinem ad subiectum quasi adaequatum.

SECTIO VI

Quid ad relationem rationis necessarium sit, et quot modis fingi aut excogitari possit

1. *Descriptio relationis rationis.*— Cum relatio rationis ab absolutis omnibus distinguatur per communem vel quasi communem rationem relationis, a relationibus autem realibus ex eo quod vera et realis relatio non est, in genere definiri potest per negationem realis respectus, ita ut relatio rationis sit omnis relatio quae realis non est. Quia vero

de tal manera que relación de razón es toda relación que no es real. Mas puesto que esa negación no se puede concebir unida con lo que la relación expresa a modo de positivo, si no es mediante una ficción o pensamiento del entendimiento, por eso en general se puede definir positivamente la relación de razón como la relación que finge el entendimiento a modo de una forma ordenada a otra cosa o que pone en referencia una cosa con otra que en la realidad misma no está ordenada o referida.

Qué elementos son necesarios para la relación de razón

2. Por eso, ya que la relación de razón se aparta de la verdad de la relación real y es una sombra suya, parece que para ella se requieren dos elementos: uno es que no concurran en ella todas las cosas que suelen ser necesarias para una relación real, como son un sujeto capaz, un fundamento real con la debida razón de fundar, y un término real actualmente existente con suficiente fundamento real o por parte de la naturaleza de la cosa, puntos de que nos hemos ocupado antes ampliamente. Todas estas cosas, pues, consideradas simultáneamente no pueden ser comunes a la relación de razón, ya que, de lo contrario, tal relación no se podría distinguir en nada de la relación real. El otro es que alguno de los elementos que concurren a la relación real funde de alguna manera, al menos remotamente, la relación de razón, o mejor el pensamiento y modo de concebir por el que se finge la relación de razón, supliendo el propio entendimiento lo que falta en la realidad para una verdadera relación. Y digo que es necesario algo en las cosas que al menos funde remotamente o dé ocasión para esta relación, porque, como dije muchas veces, tratamos de los entes de razón que contribuyen de alguna manera al conocimiento de los entes reales, y ésos tienen siempre en la realidad algún fundamento. Mas si queremos abarcar todas las relaciones de razón en absoluto, podemos añadir que la relación de razón es aquella a la que falta alguna condición necesaria para la relación real, o a la que le faltan todas, aunque por el entendimiento es pensado o fingido algo que les es proporcional.

illa negatio non potest intelligi coniuncta cum eo quod relatio dicit per modum positivi, nisi media fictione aut cogitatione intellectus, ideo relatio rationis in communi positive definiri potest esse relationem quam intellectus fingit per modum formae ordinatae ad aliud seu referentis unum ad aliud, quod in re ipsa ordinatum aut relatum non est.

Quae sint ad relationem rationis necessaria

2. Quocirca, cum relatio rationis deficiat a veritate relationis realis et sit quaedam umbra illius, duo videntur ad illam requiri: unum est ut in ea non concurrant omnia quae solent esse necessaria ad relationem realem, qualia sunt subiectum capax, fundamentum reale cum debita ratione fundandi, et realis terminus actu existens cum sufficienti fundamento reali seu ex natura rei, de quibus superius late dictum est. Haec ergo omnia simul sumpta non possunt communia esse ad relationem rationis, alioqui in nullo posset distingui talis relatio a relatione reali. Aliud est ut aliquid eorum quae ad relationem realem concurrunt fundet aliquo modo, saltem remote, relationem rationis, vel potius cogitationem et modum concipiendi quo relatio rationis confingitur, supplente ipso intellectu id quod in re deest ad verum respectum. Dico autem necessarium esse aliquid in rebus quod saltem remote fundet vel occassionem praebeat huic relationi, quia, ut saepe dixi, agimus de entibus rationis quae aliquo modo conferunt ad cognitionem entium realium, quae semper habent in re aliquod fundamentum. Si autem velimus omnes omnino relationes rationis comprehendere, addere possumus relationem rationis esse cui deest aliqua conditio necessaria ad relationem realem, vel cui desunt omnes, ab intellectu autem fingitur vel cogitatur aliquid illis proportionale.

Primera división de la relación de razón

3. Así, pues, como primera división de la relación de razón puede considerarse esta que la divide en la que está totalmente fingida por el entendimiento sin fundamento alguno real, y en la que tiene algún fundamento en la realidad, aunque no sea suficiente; y por nombre de fundamento entiendo ahora todas las condiciones necesarias para una relación real. En el primer miembro están contenidas todas las relaciones de razón a las que se piensa entre los demás entes de razón, sobre todo si dichos entes de razón son meramente ficticios, como es el caso de la relación de semejanza entre dos quimeras, o la de desemejanza entre la quimera y el caprociervo, y otras de este tipo. A este apartado pueden pertenecer también las relaciones de razón entre dos privaciones, de la manera que un lugar tenebroso se dice semejante a otro, y en el espacio imaginario se concibe la relación de distancia, y en la sucesión imaginaria la relación de anterior y de posterior. Por más que estas relaciones fundadas en las privaciones y en las negaciones de las cosas tienen en las cosas algún fundamento mayor, al menos remoto. En tercer lugar, a este miembro pueden reducirse las relaciones de razón entre los entes reales posibles, aunque no existentes, como es la relación de antecesión de Adán respecto del Anticristo y otras semejantes, las cuales tienen mayor fundamento en las cosas, porque sus extremos no son totalmente entes de razón, aunque, tal como se los aprehende en cuanto extremos o sujetos de relaciones, sean entes de razón. Por eso en estos tres órdenes de relaciones que enumeramos bajo ese primer miembro se contiene una subdivisión de dicho miembro, y bajo esos órdenes se pueden pensar fácilmente casi todos los modos de relaciones reales mediante cierta analogía o proporción.

Segunda división de las relaciones

4. A su vez, las relaciones de razón que tienen algún fundamento en las cosas existentes pueden ulteriormente subdividirse por la diversidad de los fundamentos, o, por el contrario, por la diversidad de defectos de las condiciones que

Prima divisio relationis rationis

3. Haec ergo dici potest prima divisio relationis rationis, in eam quae omnino est conficta per intellectum absque ullo fundamento ex parte rei, et in eam quae in re habet aliquod fundamentum, licet non sufficiens; nomine autem fundamenti nunc intelligo omnes conditiones ad relationem realem necessarias. In priori membro continentur omnes relationes rationis quae inter alia entia rationis cogitantur, praesertim si talia entia rationis sint mere conficta, ut est relatio similitudinis inter duas chymaeras, vel dissimilitudinis inter chymaeram et hircocervum, et similes. Huc etiam pertinere possunt relationes rationis inter duas privationes, quo modo unus locus tenebrosus dicitur similis alteri, et in spatio imaginario concipitur relatio distantiae, et in successione imaginaria relatio prioris et posterioris. Quamquam hae relationes fundatae in privationibus vel negationibus rerum aliquod maius in rebus ipsis habeant fundamentum saltem remotum. Tertio, possunt ad hoc membrum reduci relationes rationis inter entia realia possibilia, non tamen existentia, ut est relatio antecessionis Adami ad Antichristum, et similes, quae maius habent in rebus fundamentum, quia extrema earum non sunt omnino entia rationis, quamvis, ut apprehenduntur ut extrema vel subiecta relationum, sint entia rationis. Unde in his tribus ordinibus relationum quos sub illo primo membro numeramus continetur quaedam subdivisio illius membri, et sub illis ordinibus excogitari facile possunt fere omnes modi relationum realium, per quamdam analogiam vel proportionem.

Secunda divisio relationum

4. At vero relationes rationis quae in rebus existentibus habent aliquod fundamentum subdistingui ulterius possunt ex diversitate fundamentorum, vel, e contrario, ex

se requieren para la relación real. Por eso pueden ponerse bajo este primer miembro las relaciones que se atribuyen a la cosa existente respecto de un término no existente, ya se trate de un ente posible o de uno ficticio, como la relación de prioridad de Pedro existente respecto del Anticristo futuro, o la de diversidad de Pedro existente respecto de la quimera. Y con igual motivo pertenece a este orden la relación de razón correspondiente, en el extremo opuesto, del no-ente al ente, o del ente de razón al ente real; pues en éstas falta una condición necesaria para la relación real por parte del término, a saber, que sea real y exista realmente. Y en este mismo orden podrán subdividirse proporcionalmente los tres modos de relativos que se fundan o en la unidad, o en la acción, o en la razón de medida, ya que todas éstas son relaciones de razón, cuando uno de los extremos no es real y existente.

5. En segundo lugar se ponen bajo dicho miembro las relaciones que se conciben entre extremos que son algo real, aunque no tengan en la realidad distinción real o actual *ex natura rei,* sino sólo de razón, ya que aquí se da defecto de una de las condiciones exigidas para la relación real. Y según la diversa distinción de razón entre los extremos de esta relación será también la diversidad entre las relaciones de esta clase. En efecto, a veces se trata sólo de una distinción de razón raciocinante, como en el caso de la relación de identidad de una cosa consigo misma; a veces, en cambio, se trata de una distinción de razón razonada, la cual es fundamental o virtual en la cosa, como la relación de distinción entre los atributos divinos, etc. Mas en estas relaciones, juntamente con la falta de distinción real antes aludida se supone algún fundamento de unidad o de distinción en los efectos o en los actos o en alguna cosa similar, de donde toma ocasión el entendimiento para pensar semejantes relaciones, como se echa de ver fácilmente por los ejemplos aducidos. Por eso a este género de relación de razón pueden reducirse también las que, aunque tengan lugar entre cosas distintas, ello no acaece, sin embargo, con suficiente distinción del fundamento, concretamente porque es uno y el mismo en ambos extremos, como sucede con la relación de semejanza o de igualdad entre las personas divinas, punto a que nos hemos referido antes.

varietate defectuum earum conditionum quae ad relationem realem requiruntur. Unde sub hoc membro primo constitui possunt relationes illae quae tribuuntur rei existenti respectu termini non existentis, sive illud sit ens possibile, sive fictum, ut relatio prioritatis Petri existentis ad Antichristum futurum, vel diversitatis Petri existentis a chymaera. Et pari ratione, ad hunc ordinem spectat relatio rationis correspondens, in alio extremo, non entis ad ens, seu entis rationis ad ens reale; in his enim deest conditio necessaria ad relationem realem ex parte termini, scilicet, ut sit realis et realiter existens. Et in hoc ipso ordine subdistingui poterunt cum proportione tres illi modi relativorum qui fundantur vel in unitate, vel in actione, vel in ratione mensurae; omnes enim illae sunt relationes rationis, quando alterum extremum non est reale et existens.

5. Secundo constituuntur sub illo membro relationes quae concipiuntur inter extrema quae sunt reale quid, tamen in re non habent distinctionem realem vel actualem ex natura rei, sed rationis tantum, nam hic est defectus alterius conditionis requisitae ad relationem realem. Et iuxta diversam distinctionem rationis inter extrema huius relationis erit etiam diversitas inter huiusmodi relationes. Interdum enim est tantum distinctio rationis ratiocinantis, ut est in relatione identitatis eiusdem ad se ipsum; aliquando vero est distinctio rationis ratiocinatae, quae in re est fundamentalis seu virtualis, ut est relatio distinctionis inter attributa divina, et sic de aliis. In huiusmodi autem relationibus, cum praedicto defectu distinctionis in re ipsa supponitur aliquod fundamentum unitatis vel distinctionis in effectibus aut actibus, vel in aliqua re simili, ex qua intellectus sumat occassionem excogitandi similes relationes, ut ex adductis exemplis facile constat. Unde ad hoc etiam genus relationis rationis reduci possunt illae quae licet versentur inter res distinctas, non tamen cum sufficienti distinctione fundamenti, quia, nimirum, est unum et idem in utroque extremo, ut est relatio similitudinis vel aequalitatis inter divinas personas, de quo supra dictum est.

6. En tercer lugar se ponen en este orden aquellas relaciones de razón que, aunque tengan lugar entre cosas distintas y, por otra parte, capaces de relaciones reales predicamentales, sin embargo, por defecto de fundamento intrínseco, son de razón, bien en ambos, bien en uno de los extremos, pudiendo constituir dos miembros de este género. Por consiguiente, pertenecen a este género, en primer lugar, todas las relaciones que en uno y otro de los extremos se fundan únicamente en una denominación extrínseca, por ejemplo la relación de signo arbitrario, la cual es una relación de razón tanto en el signo como en lo designado, ya el signo en cuestión sea una voz, por ejemplo, un nombre o un verbo, ya sea una cosa, por ejemplo, un sacramento. Pues, por no poner nada real esta imposición en el signo para significar, a no ser una denominación extrínseca, ni ponerlo tampoco en la cosa designada, no puede ser el fundamento de una relación real, como enseñan todos. Además, de esta misma modalidad son las relaciones de señor y siervo entre los hombres, ya que no se fundan más que en una cierta denominación extrínseca derivada de la voluntad; y son semejantes a ellas otras muchas, como todas las que se originan de los contratos y de las voluntades humanas, por ejemplo, entre el marido y la mujer en la razón de cónyuges, entre el comprador y el vendedor por la voluntad de hacer un contrato, etc.

7. A su vez, al otro miembro de este género pertenecen todas las relaciones no mutuas, en cuanto son de razón en uno de los extremos, como es el caso de la relación de lo visto respecto del vidente, o de lo visible respecto de la vista, o de lo escible respecto de la ciencia, etc., acerca de las cuales se habló suficientemente en la disp. XLVII. A esto pueden reducirse también todas las relaciones de Dios a las criaturas existentes, ya que también de ellas se puede decir que se fundan en una denominación extrínseca, porque en el propio Dios considerado en sí no se da capacidad y, en consecuencia, tampoco fundamento para tales relaciones.

8. En cuarto y último lugar podemos establecer otro miembro con aquellas relaciones en las que concurren muchas de las deficiencias antes dichas de los elementos necesarios para una relación real, al mismo tiempo que se da algún

6. Tertio, constituuntur in hoc ordine illae relationes rationis quae licet versentur inter res distinctas et alioqui capaces relationum realium praedicamentalium, ex defectu tamen intrinseci fundamenti sunt rationis, vel in utroque, vel in altero extremo, quae possunt esse duo membra huiusmet generis. Unde ad hoc genus spectant imprimis relationes omnes quae in utroque extremo fundantur tantum in denominatione extrinseca, ut est relatio signi ad placitum, quae tam in signo quam in signato est relatio rationis, sive tale signum sit vox, ut nomen aut verbum, sive sit res, ut sacramentum. Cum enim haec impositio ad significandum nihil rei ponat in signo nisi denominationem extrinsecam, neque etiam in signato, non potest fundare relationem realem, ut omnes docent. Deinde, eiusdem sunt modi relationes domini et servi inter homines, nam illae non fundantur nisi in quadam extrinseca denominatione sumpta a voluntate; et similes sunt aliae multae, ut omnes illae quae oriuntur ex contractibus et voluntatibus humanis, ut inter maritum et uxorem in ratione coniugum, inter ementem et vendentem ex voluntate contrahendi, et sic de aliis.

7. Rursus ad aliud membrum huius generis pertinent omnes relationes non mutuae, quatenus in uno extremo rationis sunt, ut sunt relatio visi ad videntem, aut visibilis ad visum, aut scibilis ad scientiam, etc., de quibus satis dictum est in disp. XLVII. Et huc etiam revocari possunt omnes relationes Dei ad creaturas existentes, nam etiam illae possent dici fundari in denominatione extrinseca, quia in ipso Deo secundum se non est capacitas, atque adeo nec fundamentum ad tales relationes.

8. Quarto et ultimo possumus aliud membrum constituere earum relationum, in quibus multi ex praedictis defectibus ex neces-

fundamento remoto por parte de la cosa, mientras que el próximo consiste en una denominación extrínseca; y de este tipo parecen ser las relaciones de razón a las que se da el nombre de intenciones lógicas, por ejemplo, las relaciones de género, especie, predicado, sujeto, etc. Y estas relaciones ciertamente que a veces se atribuyen a las voces, ya que las predicaciones y definiciones se hacen mediante palabras, pero a veces se atribuyen a las cosas, puesto que ellas son las que son objetivamente conocidas, hacen de sujeto y son predicadas; y éstas son propiamente las que se llaman intenciones lógicas, ya que las anteriores o pertenecen más bien a la gramática o la retórica, o se atribuyen secundariamente a las palabras en cuanto instrumentos con los que manifestamos los conceptos y hablamos de las cosas. Así, pues, en estas relaciones, aunque los extremos a veces sean reales, no obstante, con frecuencia falta la distinción suficiente, como entre animal y racional en cuanto se los comprara como género y diferencia; a veces tampoco hay suficiente unidad y carácter existencial en uno de los extremos en cuanto así relacionado, como sucede con la realidad universal en cuanto tal respecto de los singulares, puesto que en cuanto es universal ni existe ni tiene realmente tal unidad. Finalmente en las cosas mismas no hay nunca fundamento suficiente de semejante relación, ya que próximamente se fundan en alguna denominación extrínseca proveniente del acto del entendimiento.

Las segundas intenciones

9. *A las tres operaciones del entendimiento les siguen tres clases de relaciones de razón.*—Por eso, de acuerdo con las tres clases de operaciones del entendimiento, se da también un triple orden de tales relaciones; porque de la primera operación brotan las relaciones de género, especie, definición, definido, etc.; de la segunda operación resulta la relación de predicado, sujeto, cópula, proposición; de la tercera, la relación de antecedente, consiguiente, medio, extremo, etc. En efecto, todas estas relaciones no convienen a las cosas en sí mismas, sino en cuanto denominadas por alguna operación del entendimiento, siendo siempre, por esto, de razón y no reales, aunque acaezca que a veces tienen lugar entre cosas existentes

sariis ad relationem realem concurrunt, cum aliquo fundamento remoto ex parte rei, et proximo in aliqua denominatione extrinseca; et huiusmodi videntur esse relationes rationis quae intentiones logicales appellantur, ut sunt relationes generis, speciei, praedicati, subiecti et similes. Quae quidem relationes interdum tribuuntur vocibus, quoniam praedicationes et definitiones mediis vocibus fiunt, interdum autem rebus, quia illae sunt quae obiective cognoscuntur, subiiciuntur et praedicantur; et hae proprie vocantur intentiones logicales, nam priores vel potius pertinent ad grammaticam vel rhetoricam, vel secundario tribuuntur vocibus ut instrumentis quibus conceptus manifestamus et de rebus loquimur. In his ergo relationibus, licet interdum extrema sint realia, saepe tamen deficit distinctio sufficiens, ut inter animal et rationale, quatenus comparantur ut genus et differentia; interdum etiam non est sufficiens unitas et existentia in altero extremo ut sic relato, ut est in re universali ut sic respectu singularium, nam quatenus universalis est, neque existit neque habet in re talem unitatem. Denique nunquam est in ipsis rebus sufficiens fundamentum relationis huiusmodi, quia proxime fundantur in aliqua denominatione extrinseca proveniente ab actu intellectus.

De secundis intentionibus

9. *Triplicem intellectus operationem triplex sequitur relatio rationis.*— Unde iuxta triplicem operationem intellectus triplex etiam est ordo talium relationum, nam ex prima operatione consurgunt relationes generis, speciei, definitionis, definiti, etc., ex secunda operatione relatio praedicati, subiecti, copulae, propositionis; ex tertia, relatio antecedentis, consequentis, medii, extremitatis, etc. Hae namque relationes non conveniunt rebus secundum se, sed ut denominatis ab aliqua operatione intellectus, et ideo semper rationis sunt et non reales, etiamsi contingat interdum versari inter res existentes et di-

y distintas. Sin embargo, estas relaciones no son fingidas gratuitamente, sino tomando algún fundamento por parte de la cosa, como es o la conveniencia real en que se funda la abstracción del universal, la cual luego deriva en género, en especie, etc., según que la conveniencia sea mayor o menor; o la identidad real o unión de una cosa con otra en que se funda la afirmación de una cosa respecto de otra; o la emanación real de una cosa desde otra, o la concomitancia o algo semejante, en que tiene fundamento la ilación *a priori* o la *a posteriori*.

10. *Por qué han recibido el nombre de segunda intención las relaciones de género, especie y otras similares.*—Y por este motivo a estas últimas relaciones de razón se las suele denominar de modo especial segundas intenciones, como si resultasen de una segunda intención o atención o consideración del entendimiento, siendo éste el nombre con que se designa propiamente la intelección reflexiva, ya que presupone otra sobre la que actúa. Pues, aunque de todos los entes de razón, como dijimos antes, se puede decir que de algún modo se fundan en la operación del entendimiento de la cual resultan, operación que supone siempre otro concepto diferente del ente real, sobre cuyo modelo o con cuya ocasión se concibe el ente de razón, sin embargo, hablando con propiedad es refleja aquella operación y esencialmente segunda, por así decirlo, cuando recae sobre otro conocimiento o sobre el objeto en cuanto denominado por un conocimiento anterior y en cuanto participa de éste algunas de sus propiedades. Así, pues, por fundarse siempre esas relaciones lógicas en esta clase de conocimiento reflejo, por lo mismo reciben de modo peculiar la denominación de segundas intenciones, o de nociones objetivas segundas, por ofrecerse como objetos a una segunda noción o intención formal. Por eso a estas relaciones de razón se las suele llamar también por antonomasia realidades de segunda intención, no porque toda realidad conocida por una intelección refleja sea un ente de razón, ya que nos consta que la propia intelección real puede ser conocida reflejamente, sino porque tiene su ser objetivamente sólo en el conocimiento segundo o reflejo del entendimiento.

11. De esto resulta, además, que el entendimiento puede reflexionar de nuevo sobre esas mismas segundas intenciones, y considerar y determinar las conveniencias y diferencias entre ellas, o discurrir a partir de ellas y fundar de esta suerte en ellas mismas otras relaciones semejantes; así, por ejemplo, del género y de la especie abstrae la relación de universal, denominándolo género, y así en otros casos; y entonces esas relaciones ya no son de razón sólo por otras deficiencias, sino porque no tienen lugar próximamente entre cosas reales o existentes, y, por tanto, cuando se dice que estas relaciones se fundan de alguna manera en las cosas, se ha de entender de las primeras relaciones de este orden. El exponer más puntos sobre estas relaciones es tarea de las ciencias particulares, ya que semejantes relaciones pueden prácticamente multiplicarse hasta el infinito mediante ficciones o reflexiones del entendimiento, y, en consecuencia, tanto de ellas como de toda esta ciencia baste con lo que hemos dicho, que deseamos redunde en gloria de Dios.

stinctas. Non tamen sunt hae relationes gratis confictae, sed sumpto aliquo fundamento ex re, qualis est aut realis convenientia in qua fundatur abstractio universalis, quae etiam variatur in genus, speciem, etc., ex eo quod convenientia maior est vel minor; vel realis identitas aut unio unius cum alio in qua fundatur affirmatio unius de alio: vel tantia, vel aliquid simile, in qua fundatur illatio a priori vel a posteriori.

10. *Relationes generis, speciei, et similes, cur nomen secundae intentionis usurparint.*—Atque ob hanc causam solent hae ultimae relationes rationis peculiariter appellari secundae intentiones, quasi resultantes ex secunda intentione seu attentione vel consideratione intellectus, quo nomine proprie vocatur intellectio reflexiva, quia supponit aliam circa quam versatur. Quamquam vero omnia entia rationis, ut supra diximus, dici possint aliquo modo fundari in operatione intellectus ex qua consurgurit, quae operatio semper supponit alium conceptum entis realis, ad cuius instar vel cuius occasione ens rationis concipitur, proprie tamen illa operatio est reflexa et (ut ita dicam) est per se secunda, quae cadit in aliam cognitionem vel in obiectum prout denominatum a priori cognitione, et inde participans aliquas proprietates. Quia ergo illae relationes logicales semper fundantur in huiusmodi cognitione reflexa, ideo peculiariter dicuntur secundae intentiones, seu secundae notiones obiectivae, quia secundae notioni seu intentioni formali obiiciuntur. Unde etiam per antonomasiam solent hae relationes rationis vocari res secundae intentionis, non quia omnis res cognita per intellectionem reflexam sit ens rationis, constat enim ipsam intellectionem realem posse reflexe cognosci, sed quia suum esse habet tantum obiective in secunda seu reflexiva cognitione intellectus.

11. Hinc vero ulterius nascitur ut possit intellectus supra ipsasmet secundas intentiones iterum reflecti et convenientias vel differentias inter ipsas considerare et eas definire, vel ex eis discurrere atque ita in eis similes relationes fundare; ut ex genere et specie abstrahit relationem universalis et illud denominat genus, et sic de aliis; et tunc iam illae relationes non tantum sunt rationis ob alios defectus, sed quia non versantur proxime inter res reales vel existentes, et ideo cum dicuntur hae relationes fundari aliquo modo in rebus, intelligendum est de primis relationibus huius ordinis. Plura vero de his relationibus dicere, ad particulares scientias spectat, quia hae relationes in infinitum fere multiplicari possunt per fictiones vel reflexiones intellectus, ideoque tam de illis quam de tota hac doctrina haec dixisse sufficiat, quae in Dei gloriosi laudem cedant.

INDICE DE LOS CONCEPTOS Y CUESTIONES PRINCIPALES

ACCION:

ACTIVIDAD:

ACTO:

HABITO [PREDICAMENTO]:

HADO:

HIERRO:

HIPOSTASIS:

HOMBRE:

HUMEDAD:

"HYLE":

IDEA:

IDENTICO:

IDENTIDAD:

IGUAL y DESIGUAL:

IGUALDAD y DESIGUALDAD:

IMPETU:

IMPOTENCIA:

INDIFERENCIA:

IMAN:

INDIVIDUACION:

INDIVIDUO:

INDIVISIBLES:

INFINITO:

INFINITUD:

INFORMAR:

INFUSION:

INGENIO:

INHERENCIA:

INHESION:

INMUTABILIDAD:

INSTANTES:

INSTRUMENTO:

INTELIGENCIAS:

INTELIGENTE:

INTENSIDAD:

JUICIO:

LIBERTAD:

TEOLOGIA:

TIEMPO:

TODO:

TRANSCENDENTALES:

UBI ("DONDE"):

UNIDAD:

INDEX THEOLOGICUS

INDICE TEOLOGICO